

AMBEDKAR, GANDHI JA VASTARINNAN STRATEGIAT

KASTIN POLITIIKKAA 1920- JA 1930-LUKUJEN INTIASSA

Lauri Lind

Pro gradu -tutkielma

Yleinen historia

Humanistinen tiedekunta

Helsingin yliopisto

Huhtikuu 2019



Tiedekunta – Fakultet – Faculty Humanistinen tiedekunta		Koulutusohjelma – Utbildningsprogram – Degree Programme Historian koulutusohjelma	
Opintosuunta – Studieriktning – Study Track Yleinen historia			
Tekijä – Författare – Author Lauri Lind			
Työn nimi – Arbetets titel – Title Ambedkar, Gandhi ja vastarinnan strategiat – kastin politiikkaa 1920- ja 1930-lukujen Intiassa			
Työn laji – Arbetets art – Level Pro gradu -tutkielma		Aika – Datum – Month and year Huhtikuu 2019	Sivumäärä– Sidoantal – Number of pages 82
Tiivistelmä – Referat – Abstract <p>Intiassa sitkeästi pintansa pitävä kastiperustainen syrjintä vaikuttaa yhä miljoonien ihmisten elämään. Erityisen haavoittuvassa asemassa ovat kastilaitoksen ja intialaisen yhteiskunnan alimmalla tasolla olevat dalitit. Kastisyrjintä on aina kohdannut monimuotoista vastarintaa. 1920- ja 1930-lukujen Intiaan sijoittuva pro gradu -tutkielma palaa dalitien ihmisoikeusliikkeen alkulähteille.</p> <p>Tutkielmassa käsitellään dalit-liikkeen ideologisen ja symbolisen isän Bhimrao Ramji Ambedkarin (1891–1956) ajattelua ja poliittista toimintaa. Siinä selvitetään Ambedkarin näkemyksiä kastilaitoksesta, hänen keinojaan vastata dalitien kokemaan syrjintään ja hänen suhdettaan brittiläiseen siirtomaavaltaan. Toiseksi tutkielmassa analysoidaan Ambedkarin ja hänen huomattavimman poliittisen vastustajansa, maailman kenties tunnetuimman intialaisen, Mohandas ”Mahatma” Gandhin (1869–1948) välistä kamppailua. Tutkielma keskittyy erityisesti selvittämään Ambedkarin ja Gandhin välirikoon johtaneita syitä sekä heidän eroavia näkemyksiään kastista ja ihanteellisesta yhteiskunnasta.</p> <p>Britannian kolonialistisen koneiston läpitunkeva ja ristiriitainen asema itsenäisyyttä edeltävässä Intiassa on kiistämätön. Tutkielman historiallisena kontekstina ja rinnakkaisena narratiivina on Intian kehityskulku brittiläisen siirtomaavallan alaisuudesta kohti itsenäisyyttä. Tutkielma valaisee siirtomaahallinnon keskeistä toimijuutta kasti- ja vähemmistöpolitiikassa.</p> <p>Teoreettisen viitekehyksen tutkimukselle tarjoaa postkolonialistinen tutkimussuuntaus. Osana kriittistä teoriaa postkolonialistinen historiantutkimus tutkii eurooppalaisen siirtomaavallan moninaisia ja ristiriitaisia vaikutuksia entisissä siirtomaissa ja siirtomaavalloissa. Postkolonialistinen tutkimus analysoi ja kyseenalaistaa kolonialismin taustalla olevia arvoja ja pyrkii käsittelemään erityisesti kolonialismin marginalisoimia ihmisiä ja ihmisryhmiä.</p> <p>Tutkielman lähdeaineiston ytimen muodostavat Ambedkarin tärkeimmät kastilaitosta, kastin politiikkaa ja Gandhia käsittelevät kirjoitukset. Gandhin osalta lähteenä käytetään hänen tunnetuinta poliittista tekstiään <i>Hind Swaraj</i> (1909) sekä täydentävin osin hänen muita kirjoituksiaan. Tutkielman kolmanneksi ääneksi nousevan Intian kansallisen kongressipuolueen voimahahmon ja itsenäisen Intian ensimmäisen pääministerin Jawaharlal Nehrun ajatuksia kartoitetaan hänen omaelämäkerrastaan <i>Toward Freedom: The Autobiography of Jawaharlal Nehru</i> (1942).</p> <p>Tuloksena havaitaan, että Ambedkarin ja Gandhin näkemykset dalitien aseman parantamisesta poikkeavat toisistaan merkittävästi. Itsenäisyysliikkeen johtohahmoksi nouseva Gandhi rakentaa <i>swarajin</i> eli itsehallinnon tavoitteensa intialaisesta hengellisestä traditiosta nousevan vapauskäsitteen perustalle. Gandhilainen vapaus ei tarjoa vapautta daliteille. Kastisyrjinnässä yhdistyvät rituaalinen, sosiaalinen ja taloudellinen sorto. Ambedkarille kastilaitos ja hindulaisuus ovat erottamattomia, eivätkä ne ole sovitettavissa yhteen oikeudenmukaisen yhteiskunnan kanssa. Ambedkar hyödyntää siirtomaahallinnon poliittisia ja lainsäädännöllisiä rakenteita ajaessaan alistetulle vähemmistölle edustuksellista sijaa. Siirtomaahallinnon instituutiot ovatkin sekä vastarinnan kohteita että reittejä kohti oikeudenmukaisuutta uskonnollisesti ja poliittisesti monimuotoisella kentällä.</p>			
Avainsanat – Nyckelord – Keywords Dalit, dalit-liike, kasti, kastilaitos, kastisyrjintä, vastarinta, Ambedkar, Gandhi, vähemmistöpolitiikka, postkolonialismi			
Säilytyspaikka – Förvaringställe – Where deposited Keskustakampuksen kirjasto			
Muita tietoja – Övriga uppgifter – Additional information			

SISÄLLYS

1. Johdanto	1
1.1 Tutkimuksen lähtökohdat	1
1.2 Tutkimuksen tavoitteet ja tutkimusaineisto	2
1.3 Tutkimusmenetelmät ja aikaisempi tutkimus	5
1.4 Tutkimuksen käsitteistö ja tausta – kuinka dalitit luotiin	8
2. Vapautta ja vastarintaa 1900-luvun alkuvuosikymmeninä	14
2.1 Kuinka Intiaa hallittiin – intialaisen edustuksen asteittainen lisääminen	14
2.2 Gandhilaisuuden ytimessä – <i>swaraj</i> ja vapaus	23
2.3 Ambedkarin vastarinta – sosiaaliset vallankumoukset edeltävät poliittisia	30
3. Dalitit poliittisen ja uskonnollisen kamppailun välineenä	41
3.1 <i>Round Table Conferences</i> – ristiriitojen neuvottelut	41
3.2 Siirtomaavalta ja muuttuva dalit-identiteetti	48
3.3 Suolavettä ja soodaa – Ambedkarin ja Gandhin kamppailu erillisistä vaalipiireistä	53
3.4 Kastin politiikkaa – dalitit kiistan keskellä.....	60
4. Päätäntö	72
Lähdeluettelo	77

1. JOHDANTO

1.1 Tutkimuksen lähtökohdat

”Joka kuulumatta itse luokiteltuun kastiin tai luokiteltuun heimoon (i) pakottaa luokiteltuun kastiin tai luokiteltuun heimoon kuuluvan juomaan tai syömään syötäväksi kelpaamatonta tai vastenmielistä ainetta; (ii) tarkoituksenaan vahingoittaa, loukata, tai ärsyttää luokiteltuun kastiin tai luokiteltuun heimoon kuuluvaa sijoittaa ulosteita, jätteitä, ruhoja, tai muita vastenmielisiä aineita tämän elinalueelle tai naapurustoon; (iii) pakottaen riisuu vaatteita luokitellun kastin tai luokitellun heimon jäseneltä, tai marssittaa häntä alasti tai kasvot tai ruumis maalattuna, tai suorittaa vastaavanlaisen ihmisarvoa loukkaavan teon; (iv) laittomasti valtaa tai viljelee maata, joka on luokitellun kastin tai luokitellun heimon jäsenen omistamaa tai hänelle myönnettyä, tai siirtää maanomistuksen pois häneltä; (v) laittomasti riisuttaa luokiteltuun kastiin tai luokiteltuun heimoon kuuluvan jäsenen maaltaan tai elinalueeltaan, tai estää hänen oikeuksiensa toteutumisen maan, elinalueen tai veden suhteen; - -”¹

Itsenäistymisen jälkeisessä Intiassa kastiin perustuvaa väkivaltaa on yritetty kitkeä lainsäädännön avulla.² Tämä väkivalta ja syrjintä on kohdistunut erityisesti intialaisen yhteiskunnan alimmalla tasolla oleviin ihmisiin eli daliteihin³, joista käytetään virallista nimitystä luokitellut kastit. Yllä lainattu ote vuonna 1989 säädetyistä laista antaa lukijalle käsityksen, minkälaisilla tavoilla daliteja on alistettu. Sitkeästi nykypäivänäkin pintansa pitävä kastiperustainen syrjintä on aina kohdannut

¹ Katkelma Intian parlamentin säätämästä *Scheduled Castes and Scheduled Tribes (Prevention of Atrocities) Act, 1989* -laista: “Whoever, not being a member of a Scheduled Caste or a Scheduled Tribe,- (i) forces a member of a Scheduled Caste or a Scheduled Tribe to drink or eat any inedible or obnoxious substance; (ii) acts with intent to cause injury, insult or annoyance to any member of a Scheduled Caste, or a Scheduled Tribe by dumping excreta, waste matter, carcasses or any other obnoxious substance in his premises or neighbourhood; (iii) forcibly removes clothes from the person of a member of a Scheduled Caste or a Scheduled Tribe or parades him naked or with painted face or body or commits any similar act which is derogatory to human dignity; (iv) wrongfully occupies or cultivates any land owned by, or allotted to, or notified by any competent authority to be allotted to, a member of a Scheduled Caste or a Scheduled Tribe or gets the land allotted to him transferred; (v) wrongfully dispossesses a member of a Scheduled Caste or a Scheduled Tribe from his land or premises or interferes with the enjoyment of his rights over any land, premises or water; - -“.

² Intian perustuslain 17. artikla vuodelta 1950 kieltää ”koskettamattomuuden” (*Untouchability*) ja sen harjoittamisen kaikissa muodoissaan. Muuta aiheeseen liittyvää lainsäädäntöä ovat muun muassa *Untouchability Offence Act (1955)* sekä *Protection of Civil Rights Act (1976)*. Jodhka 2015, 24-25.

³ Tarina daliteista on samalla tarina meneillään olevasta emansipaatiosta; siitä kuinka alistetut, ”koskettamattomat” ihmisryhmät ovat omaksuneet poliittiseksi muodostuneen dalit-identiteetin, kuten Anupama Rao kirjoittaa. Rao 2009, xi.

myös monimuotoista vastarintaa. Tämä tutkimus keskittyy tarkkailemaan tuon vastarinnan keinoja siirtomaavallan jännitteisessä tilassa. On siis syytä palata dalit-liikkeen alkulähteille.

Miten päästä dalit-liikkeen juurille? Historiantutkimuksessa ajanjaksojen määrittely ja rajaaminen on aina jossain määrin keinotekoista, ja ongelma pätee myös tähän tutkielmaan, jossa tarkastellaan kastisyrjintää, sosiaalista muutosta ja vastarintaa itsenäisyyttä edeltävässä ja enteilevässä Intiassa 1900-luvun alkuvuosikymmeninä. Dalitien tutkimuksessa erään kiintopisteen tarjoaa yksi henkilö, jolla oli ratkaiseva vaikutus nykyisen ihmisoikeusliikkeen syntyyn, ja joka jälkikäteen katsottuna määritteli sen aatteellisia suuntaviivoja ja tavoitteita. Nykyisellään dalitien ihmisoikeuksia ajava liike on moninainen, pirstaloitunut ja kansainvälistynyt, ja siten onkin luontevampaa puhua dalit-liikkeistä.⁴ Dalit-liikkeitä yhdistää selkeimmin ainoastaan yhteinen ideologinen isä. Bhimrao Ramji ”Babasaheb” Ambedkar (1891–1956) eli Intiassa poliittisesti kiihkeänä aikana, jolloin maa siirtyi vähitellen brittien siirtomaahallinnon alaisuudesta itsenäiseksi valtioksi ja jaettiin samassa yhteydessä hindulaiseen Intiaan ja islamilaiseen Länsi- ja Itä-Pakistaniin vuonna 1947.⁵

Itsenäisyyttä edeltävän Intian politiikassa ansioitunut Ambedkar kutsuttiin vastaitsenäistyneen maan ensimmäiseksi oikeusministeriksi ja hän johti Intian uuden perustuslain kirjoittamiseksi koottua komissiota.⁶ Tämän päivän Intiassa Ambedkarin vaikutus näkyy paitsi perustuslaissa, myös hänen nousussaan erityisesti dalit-aktivistien yhdistäväksi symboliksi ja esikuvaksi. Poliittisen uransa ohella Ambedkar oli erittäin tuottelias kirjoittaja, ja hänen ajattelunsa jäljille pääseeikin parhaiten hänen teksteihinsä perehtymällä.

1.2 Tutkimuksen tavoitteet ja tutkimusaineisto

Tutkin pro gradu -työssäni B. R. Ambedkarin ajattelua ja toimintaa, hänen näkemyksiään kastilaitoksesta, hänen keinojaan vastata dalitien kokemaan syrjintään sekä hänen suhdettaan länteen ja siirtomaavaltaan. Toiseksi tutkimukseni päähenkilöksi nousee Ambedkarin aikalainen, Mohandas Karamchand ”Mahatma” Gandhi (1869–1948), joka lienee maailman tunnetuin intialainen ja jonka

⁴ Hardtmann 2010, 117.

⁵ Itä-Pakistan kapinoi Länsi-Pakistania vastaan vuonna 1971. Intian pääministeri Indira Gandhi lähetti intialaisia joukkoja kapinallisten tueksi ja verisen sisällissodan jälkeen Itä-Pakistan itsenäistyi muodostaen Bangladeshin valtion. Von Tunzelmann 2007, 363.

⁶ Zelliott 2008, 805-808.

merkitys intialaisen itsenäisyysliikkeen johdossa oli merkittävä. Gandhi on sisällytetty tähän tutkimukseen, koska hänestä tuli 1920- ja 1930-lukujen aikana Ambedkarin näkyvin poliittinen vastustaja.

Selvitän tässä työssä Ambedkarin ja Gandhin ajattelun eroja ja heidän välirikkoonsa johtaneita syitä. Kolmantena keskeisenä henkilönä olen ottanut mukaan Jawaharlal Nehrun (1889–1964), josta tuli Intian ensimmäinen pääministeri, ja jolla oli Gandhin tavoin olennainen rooli Intian itsenäistymisprosessissa. Länsimaisissa yliopistoissa koulutuksensa saaneet Ambedkar, Gandhi ja Nehru elivät aikana, jolloin intialainen kansallismielisyys tiivistyi ja haki muotoaan, ja itsenäistymispyrkimykset hallitsivat poliittista kenttää. Pragmaattinen kastitaistelija Ambedkar, uskonnollisfilosofinen kansaa villitsevä hindureformisti Gandhi sekä yläluokkainen, sekulaari sosialisti Nehru erosivat toisistaan merkittävästi taustoiltaan ja näkemyksiltään, mutta kaikki olivat joutuneet muodostamaan omanlaisensa suhteen angloamerikkalaiseen kulttuuriin ja ajattelutapaan sekä siirtomaahallinnon instituutioiden jännitteeseen läsnäoloon kotimaassaan.

Historiantutkimuksen kannalta on olennaista asettaa tutkimukseni päähenkilön Ambedkarin ajattelu ja toiminta aikansa kontekstiin, ja siksi olen nähnyt tärkeäksi sisällyttää työhöni Gandhin ja Nehrun ajatuksia.

Tutkimuskysymykseni siis ovat:

Millä tavoin kastivastarinta ja siirtomaahallinto linkittyivät toisiinsa? Minkälainen oli Ambedkarin ja Gandhin suhde länteen ja brittihallintoon?

Mitkä olivat B. R. Ambedkarin näkemykset daliteista ja kastilaitoksesta intialaisen yhteiskunnan kontekstissa? Miten hän käsitti dalitit suhteessa yläluokkaan eli bramiineihin?

Miksi Ambedkar ja Gandhi ajautuivat välirikkoon kastikysymyksessä?

Mitkä olivat Ambedkarin keinot vastata kastilaitoksen aiheuttamaan epätasa-arvoon? Mitkä siis olivat hänen vastarinnan strategiansa?

Ajallisesti rajaan tutkimukseni 1920- ja 1930-luvuille. Tämä itsenäisyyttä edeltävä ajanjakso Intiassa on erityisen keskeinen tutkimukseni päähenkilöiden, Ambedkarin ja Gandhin politiikan ja poliittisen identiteetin muotoutumisen kannalta sekä heidän keskinäisen, ristiriitaisen vuorovaikutuksensa näkökulmasta. Vaikka tutkimuksen pääasiallinen lähdeaineisto on Ambedkarin osalta

kirjoitettu pääosin 1940-luvulla, se käsittelee ensisijaisesti edeltävien vuosikymmenten tapahtumia. Rinnakkaisena narratiivina kartoitan siirtomaahallinnon alaisuudesta itsenäisyyteen johtanutta kehityskulkua ja päähenkilöiden toimintaa tässä kontekstissa pitäen erityisesti kasti- ja vähemmistöpolitiikan keskiössä.

Tutkimukseni aineiston ytimen muodostavat B. R. Ambedkarin kastilaitosta, kastin politiikkaa ja Gandhia koskevat tekstit. Ambedkarin runsaasta tuotannosta olen valinnut hänen keskeisimmät kastia koskevat kirjoituksensa. Näitä ovat aikajärjestyksessä *Castes in India: Their Mechanism, Genesis and Development* (1916), *Annihilation of Caste* (1936), *Mr. Gandhi and the Emancipation of the Untouchables* (1942), *Communal Deadlock and a Way to Solve It* (1945), *What Congress and Gandhi have done to the Untouchables* (1945), *States and Minorities: What are Their Rights and How to Secure Them in the Constitution of Free India* (1946), *Who were the Shudras? How they came to be the Fourth Varna in the Indo-Aryan Society* (1946) ja *Untouchables – Who were they and why they became Untouchables?* (1948). Tämä lista ei ole tyhjentävä, mutta se on nähdäkseni tarpeeksi kattava, jotta saan luotua Ambedkarin kastiajattelusta ja toiminnasta kokonaisvaltaisen käsityksen.⁷

Mohandas Gandhin ajatteluun olen perehtynyt hänen pääteoksensa *Hind Swarajin* (1909) pohjalta sekä lisäksi tarvittavilta osin elektronisesti saatavilla olevasta täydellisestä kokoelmasta *The Collected Works of Mahatma Gandhi* (1999). Jawaharlal Nehrun näkemyksien pohjalla on hänen vuosina 1934–1935 kirjoittamansa omaelämäkerta *Toward Freedom: The Autobiography of Jawaharlal Nehru* (1942).

Tutkielmassa esiintyvät suorat lainaukset englanninkielisestä lähdeaineistosta ja tutkimuskirjallisuudesta ovat itse suomentamiani ja alkuperäinen teksti on aina annettu alaviitteessä.

⁷ Ambedkarin kaikki tekstit ovat saatavilla verkossa kootusti kokoelmassa *Dr. Babasaheb Ambedkar Writings & Speeches* Vol. 1–17. (BAWS) 2014.

1.3 Tutkimusmenetelmät ja aikaisempi tutkimus

Tutkimukseni asettuu luontevimmin postkolonialistiseen tutkimussuuntaukseen.⁸ Postkolonialistinen teoria on osa kriittistä teoriaa ja tutkii erityisesti eurooppalaisen siirtomaavallan moninaisia vaikutuksia entisissä siirtomaissa ja siirtomaavalloissa.⁹ Jane Hiddleston esittää postkolonialistista tutkimusta koskevassa määritelmässään, että siinä missä filosofia perinteisesti edellyttää abstraktiota konkreettisesta ja yleisten teorioiden rakentamista yksityiskohdista, postkolonialistisen kritiikin on puolestaan oltava sekä historiallisesti perusteltua että käsiteltävä erityisesti niitä marginalisoituja subjekteja, joita kolonialistinen ajattelu juuri pyrki alistamaan.¹⁰

Kuortin et al. sanoin ”jälkikoloniaalinen teoria asettaa kyseenalaiseksi länsimaisen, liberaalin ja humanistisen universalismin sekä ne arvot, joihin kolonialismi kaikkinsa perustui.”¹¹ Sosiaali- ja kulttuurihistorioitsija Rochona Majumdarin näkemyksen mukaan ”Euroopan provinsialisoimisen” projektin innoittamana postkolonialistinen historiankirjoitus pyrkiikin kartoittamaan niitä rajoja, joiden sisällä eurooppalaisia poliittisia ja sosiaalisia kategorioita voi ylipäätään soveltaa ei-eurooppalaisten maailmojen kontekstissa.¹²

Koska työni on myös henkilöhistoriallinen analyysi, olen tutkimusta tehdessäni miettinyt paljon yksilön ja yhteiskunnan sekä toisaalta yksilön ja rakenteiden suhdetta sosiaalisen muutoksen kontekstissa. Miten muutos tapahtuu, ja missä määrin kyse on yksilöiden toimista? Henkilökeskeinen työ on siinä mielessä haastava, että yksilöt voivat saada suhteettoman suuren painoarvon historiallisessa kehityskulussa. Yksilön vaikutuksesta yhteiskuntaan olen enenevästi taipuvainen hyväksymään marxistisen näkemyksen, jonka mukaan:

⁸ Kuortti et al. esittävät suomenkieliseksi termiksi sanaa jälkikolonialismi. Mielestäni termi ei kuitenkaan ole tarpeeksi vakiintunut, että sen käyttö olisi perusteltavissa. Lisäksi uudissanen loppuosa on edelleen vieraskielinen eli suomennos on siis jäänyt puolitiehen. Kuortti et al. 2007, 11-13.

⁹ Ibid., 12.

¹⁰ Hiddleston 2009, 99.

¹¹ Kuortti et al. 2007, 21.

¹² Majumdar 2010, 61. Käsite ”*Provincializing Europe*” on peräisin Dipesh Chakrabartyilta, ja viittaa paitsi tarpeeseen päästä eroon yleisestä Eurooppa-keskeisyydestä, myös tutkijoiden taipumukseen nähdä modernismi yksinomaan eurooppalaisena ilmiönä.

“Ihmiset luovat oman historiansa, mutta eivät niin kuin haluavat; he eivät luo sitä itse valituissa olosuhteissa, vaan jo olemassa olevien olosuhteiden puitteissa, jotka menneisyys on heille luonut ja siirtänyt.”¹³

Yksilöiden toimien merkitystä ei ole syytä aliarvioida, mutta niiden liiallinen korostaminen vie huomion pois yhteiskunnallisista olosuhteista. Historiantutkimus siis nähdäkseni tasapainoilee näiden kahden elementin välissä.

Antropologi Susan Seymour puolestaan huomauttaa vastarinnan tutkimukseen liittyvästä riskistä. Vastarintaan osallistuvat nimittäin helposti romantisoidaan ja essentialisoidaan. Valtaa pitävän järjestelmän haastajat eivät kuitenkaan elä irrallaan omasta kontekstistaan, vaan ovat yhtä lailla kulttuurinsa luomuksia, joten heidän vastarinnan motivaationsa on myös sidottava historiantutkimuksessa aikaan ja paikkaan.¹⁴

Sijoittumalla postmodernin aikamme ja postmodernin tutkimuksen piiriin postkolonialismi saa myös – osittain aivan aiheellisesti – kritiikkiä epämääräisyytensä, pirstaleisuutensa, poliittisuutensa ja relativismiin taipuvaisuutensa tähden. Siksi suhtaudunkin kriittisesti itse postkolonialistiseen tutkimussuuntaukseen, enkä oleta, että se kykenisi tyhjentävästi selittämään (mennyttä) maailmaa tai sen ilmiöitä. Väitän silti, että postkolonialistinen kritiikki tarjoaa käyttökelpoisia työkaluja ja tarpeellista, uudenlaista perspektiiviä erityisesti siirtomaahistorian tarkasteluun. Näin ollen yhdyn mielelläni postkolonialistisen teorian erään keskeisen ajattelijan Homi K. Bhabhan näkemykseen, kun hän lennokkaalla otteellaan kiteyttää koko tutkimussuuntauksen luonteen:

“Mikäli aikamme jargonilla – postmodernismilla, postkolonialismilla, postfeminismillä – on lainkaan merkitystä, se ei ainakaan piile *post*-termin yleisessä merkityksessä, joka viittaa peräkkäisyyteen – *jälkifeminismiin*; tai vastakohtaisuuteen – *antimodernismiin*. Nämä termit, jotka itsepintaisesti viittaavat kaukaisuuteen, toisaalle, ilmentävät sen levotonta ja muutosvoimaista energiaa ainoastaan silloin, mikäli ne muuttavat nykyhetken laajentuneeksi ja keskustasta erilliseksi kokemuksen ja voimaantumisen tilaksi. Esimerkiksi, mikäli kiinnostus postmodernismiin rajoittuu ‘suurten kertomusten’ rakojen juhlintaan valistuksen jälkeisen rationalismin hengessä, niin kaikesta älyllisestä innostuksesta huolimatta se jää varsin nurkkakuntaiseksi yritykseksi. Postmodernin tilan

¹³ “Men make their own history, but they do not make it as they please; they do not make it under self-selected circumstances, but under circumstances existing already, given and transmitted from the past.” Marx & Engels [1852] 2001, 7.

¹⁴ Seymour 2006, passim.

laajempi merkitys on tietoisuus siitä, että noiden etnosentristen ideoiden epistemologiset 'rajat' ovat samalla muotoilevia rajoja joukolle muita riitasointuisia, jopa toisinajattelevia historioita ja ääniä – naisten, kolonisoitujen, vähemmistöjen, valvottujen seksuaalisuuksien.”¹⁵

Hyödynnän tutkimuksessani postkolonialistisen suuntauksen teoreetikkoja, erityisesti edellä lainatun Homi K. Bhabhan hybridisyyden, ambivalenssin, pysyvyyden ja jäljittelyn käsitteitä.¹⁶ Marxilaisesta teoriasta postkolonialistiseen käyttöön omaksutut Antonio Gramscin hegemonian ja alistettujen (*subaltern*) käsitteet ovat myös käyttökelpoisia.¹⁷ Lopuksi, postkolonialistisesta näkökulmallisuudesta huolimatta tarkoitukseni on lähinnä tehdä kriittistä historiantutkimusta. Koko tutkimustyötäni ohjaavana ajatuksena pidän Ashis Nandyn huomiota, että tieto ilman etiikkaa ei ole niinkään huonoa etiikkaa kuin huonompilaatuista tietoa.¹⁸

B. R. Ambedkarin ja dalit-liikkeen perustavaa tutkimusta ovat tehneet eräänlaisena dalit-historian pioneerina toiminut Eleanor Zelliot (2010; 2008), sekä erityisesti kastinvastaisiin liikkeisiin ja naisasialiikkeisiin perehtynyt Gail Omvedt (2010; 2003). Lisäksi merkittävää historiallista ja sosiologista tutkimusta dalitien asemasta ja kastipolitiikasta nykypäivän Intiassa ovat tehneet muun muassa Eva-Maria Hardtmann (2010), Mendelsohn ja Vicziany (1998) sekä Anupama Rao (2009; 2005), joiden teoksia olen tässä tutkimuksessa käyttänyt. Näistä Rao on tutkinut etenkin kastin ja sukupuolen tematiikkaa.

Suomessa dalit-tutkimuksen keskeinen nimi on kirkkohistorian puolella dalit-teologiaa¹⁹ tutkinut Mikko Malkavaara (2012; 1999), joka osaltaan innoitti minut aihepiiriin pariin. Viimeaikaisista julkaisuista olen hyödyntänyt alakastisten naisten äitiysrituaaleja tutkineen Riikka Uuksulaisen

¹⁵ "If the jargon of our times – postmodernity, postcoloniality, postfeminism – has any meaning at all, it does not lie in the popular use of the 'post' to indicate sequentiality – *after*-feminism; or polarity – *anti*-modernism. These terms that insistently gesture to the beyond, only embody its restless and revisionary energy if they transform the present into an expanded and ex-centric site of experience and empowerment. For instance, if the interest in postmodernism is limited to a celebration of the fragmentation of the 'grand narratives' of postenlightenment rationalism then, for all its intellectual excitement, it remains a profoundly parochial enterprise. The wider significance of the postmodern condition lies in the awareness that the epistemological 'limits' of those ethnocentric ideas are also the enunciative boundaries of a range of other dissonant, even dissident histories and voices – women, the colonized, minority groups, the bearers of policed sexualities. Bhabha 1995, 4-5.

¹⁶ Ibid., passim.

¹⁷ Gramsci & Forgacs 1988, passim.

¹⁸ "- knowledge without ethics is not so much bad ethics as inferior knowledge." Nandy 1988, 113.

¹⁹ "Dalit-teologia muotoutui vastateologian liikkeeksi. Se torjui sekä eurooppalaisen lähetystyön että intialaisen klasisisen teologian metafyyssisinä spekulatioina, joilla ei ollut mitään tekemistä Intian kirkon syrjäytetyn enemmistön historian ja elämän todellisuuden kanssa. Dalit-teologeilla oli tarve heijastaa tunnontarkasti Intian dalitien sorron kokemusta." Malkavaara 2012, 85.

väitöskirjaa (2013), sekä Kukka Harvilahden dalit-teatteria käsitellyttä sosiaalianthropologian pro gradu -työtä (2016).

Oma tutkimukseni asettaa Ambedkarin näkemykset vuoropuheluun sekä Gandhin että Nehrun ajatusten kanssa. Se valaisee tutkimuskohteideni tekstien taustalla olevia ideologioita sekä siirtomaa-hallinnon keskeistä ja yhteiskuntaa muokkaavaa roolia itsenäisyyttä edeltävässä Intiassa. Tutkimukseni luo myös synteisiä uskonnollisen ja poliittisen toimijuuden välille, joiden katson olevan kastisyrjinnän ja kastipolitiikan tapauksessa toisiinsa tiukasti lomittuneita ja erottamattomia.

Yleisteoksista tärkeimpiä ovat tutkimukseni kannalta olleet Peter Robbin *A History of India* (2002), Stein ja Arnoldin *A History of India* (2010), Kulke ja Rothermundin *A History of India* (2004), Mithi Mukherjeen *India in the Shadows of Empire: A Legal and Political History 1774–1950* (2010) sekä Mohapatra ja Singhin *Indian Political Thought: A Reader* (2010). Kastin ja siirtomaa-vallan monimutkaista suhdetta käsittelevistä teoksista olen hyödyntänyt etenkin Nicholas Dirksin kirjaa *Castes of Mind* (2001). Louis Dumontin ranskaksi jo vuonna 1966 ilmestynyt monumentaalinen *Homo Hierarchicus* (1980) pyrki luomaan kokonaisvaltaisen teorian intialaisesta kastiyhteiskunnasta. Kritiikistä huolimatta teos on tietyiltä osin säilyttänyt asemansa, ja siksi sitä on käytetty soveltuvien osien myös tässä tutkimuksessa.

1.4 Tutkimuksen käsitteistö ja tausta – kuinka dalitit luotiin

Dalitien historiaa ja heidän asemaansa voi seurata kartoittamalla heistä eri aikoina käytettyjä nimityksiä.²⁰ Yläkäsitteenä termi kasti pohjautuu portugalinkieliseen sanaan *casta* tarkoittaen puhdasta. Sanan alkuperä ajoittuu 1600-luvulle ja kertoo portugalilaisten valloittajien näkemyksestä intialaisten sosiaalisesta järjestymisestä. Kastilaitoksen ymmärtämiseksi on tarpeen käyttää kahta intialaista termiä, *varnaa* ja *jatia*. Ensimmäinen maininta *varnasta* löytyy sanskritinkielisestä suullista ja kirjallista perimätietoa koonneesta *Rig Vedasta* (1500–900 eKr.). Klassista intialaista yhteiskuntaa edustava *varna*-järjestelmä oli neljään kastiin jakautuva hierarkkinen järjestys, eräänlainen

²⁰ Zelliott 2008, 812.

jumalallinen työnjako, jossa kullakin kastilla oli määrätty ja kokonaisuuden kannalta välttämätön tehtävä.²¹

*Rig Veda*n nuorimpiin kuuluvassa *Purusa-Sukta* -hymnissä²² alkuihminen uhrattiin siten, että hänen päästään tulivat bramiinit, jotka edustivat papistoa, käsistä kshatrijat eli sotilaat, reisistä vaishjat, alun perin maanomistajat, sittemmin kauppiaat ja käsityöläiset, ja neljäntenä jaloista shudrat, joiden tehtävä oli olla kaikkien ylempien *varnojen* palvelija. *Rig Veda* ja alkuperäinen *varna*-järjestelmä ei siis tuntenut viidettä kastia, ”koskettamattomia” eli daliteja. Kolme ensimmäistä *varnaa* olivat puhtaita ja ”kahdesti syntyneitä”, shudrat puolestaan alimmaisina epäpuhtaita.²³

Varna on eräänlainen teologinen yläkäsite, ja käytännön elämässä kasti ymmärretään enemmän sanskritinkielisen termin *jatin* kautta. *Jateja* on Intiassa tuhansia ja osa niistä asettuu loogisesti *varna*-järjestelmään, mutta eivät kaikki. *Jati* muodostaa usein paikallisen, maantieteellisesti rajatun ammattiryhmän, jonka jäsenillä on yhteinen etninen tausta, yhteiset myytit, yhteiset ruokailutavat sekä kulttuuri.²⁴

Keitä siis olivat *varna*-järjestelmän ulkopuolelle jäävät dalitit? Myöhempi hindulainen sanskritinkielinen lakiteksti *Manusmriti* (Manun laki, 200 eKr.–100 eKr.) vahvisti ja kanonisoi *varna*-järjestelmän ja määritteli kullekin kastille sille kuuluvat tehtävät ja velvollisuudet, *varnashrama dharma*. *Manusmriti* antoi bramiineille tiettyjä etuoikeuksia muihin *varnoihin* nähden, asetti shudrille rajoitteita ja kehitti edelleen puhtauden ja saastaisuuden käsitteitä.²⁵

Sanskritintutkijat ovat väitelleet siitä, sovellettiinko Manun lakia todella käytännössä vai oliko se pikemminkin ”synteettinen kokoelma kuin varsinaista lainsäädäntöä”. Tästä riippumatta oleellista on, että sitä pidettiin nimenomaan lainopillisena dokumenttina varhaisen brittien siirtomaavallan aikana. Dirksin mukaan kanonisen aseman saanut Manun laki kiteytti brittien yritykset koota yhteen paitsi ”hindulaisten laki”, myös yhteiskunnan sosiaalinen järjestys yhden, ortodoksisen hindulaisuuden alle, ja tämä johti väistämättä bramiinikeskeiseen näkökulmaan.²⁶

²¹ Uksulainen 2013, 93–94; Zelliott 2008, 812–813; Zelliott 2010, 2.

²² O’Flaherty 1981, 29–32.

²³ Uksulainen 2013, 93–94; Zelliott 2008, 812–813; Zelliott 2010, 2.

²⁴ Ibid.

²⁵ Dirks 2001, 34.

²⁶ Ibid.

Manun laissa ”alimmat” ihmisryhmät tunnistettiin viidenneksi järjestykseksi järjestelmän ulkopuolella, ja heistä käytettiin nimitystä *avarna* (ilman *varnaa*) tai *asprisyha* (”koskettamaton”). Muita vanhoja nimityksiä olivat *antajya* (viimeisenä syntynyt), *panchama* (viides ryhmä) ja *chandala* (epäpuhdasta työtä tekevä ja kylän ulkopuolella elävä).²⁷ ”Koskettamattomat” kastit ovat olleet olemassa viimeistään 200-lukuun jKr. mennessä.²⁸

Kastilaitoksen alkuperän selittämiseksi käytettiin myös rotuoppia. 1800-luvun aikana niin brittiläiset kuin intialaisetkin oppineet omaksuivat melko yleisesti niin kutsutun arjalaisen valloituksen teorian, jonka mukaan Mustanmeren seuduilta saapuneet indoarjalaiset valloittajat olisivat alistanneet Indus-laakson alueen alkuperäiskansat ja hävittäneet paikallisen kukoistavan korkeakulttuurin.²⁹ Teorian mukaan arjalaisten invaasio olisi luonut perustan syrjinnälle: pohjoisen valloittajat kutsuivat ei-arjalaisia halveksuvilla nimillä *amanusya* (ei-ihminen), *krsna varna* (tummaihoisen) ja *anasa* (nenätön).³⁰ *Varnat* bramiineista alas shudriin nähtiin alenevina rodun ja sivilisaation asteina.³¹ Nykyiset tutkijat eivät löydä todisteita väkivaltaisesta yhteenotosta, vaan uskovat indoeurooppalaisen kieliryhmän hitaaseen levittäytymiseen Intian niemimaalle.³²

Oman merkittävän vaikutuksensa koko kastijärjestelmään toi brittiläinen siirtomaavalta.³³ Siirtomaavalta tarvitsi tietoa alamaaisistaan ja siirtomaastaan voidakseen hallita Intiaa. Keskeinen kastijärjestelmää muokannut tekijä oli väestönlaskenta – se oli brittihallinnolle eräs vallankäytön muoto.³⁴ Väestönlaskenta oli siirtomaavallan keino käsitteellistää, kategorisoida, ymmärtää ja hallita Intiaa. Usean nykytutkijan mukaan, kärjekkäimpänä Dirks, heterogeeninen ja alueittain erilaisena läpi Intian ilmenevä kastilaitos universalisoitiin ja kanonisoitiin juuri kolonialistisen hallinnon

²⁷ Uuksulainen 2013, 93-94; Zelliott 2008, 812-813; Zelliott 2010, 2.

²⁸ Mendelsohn & Vicziany 1998, 5-6.

²⁹ Omvedt 2010, 407; Zelliott 2010, 3; Jaffrelot 2003, 151.

³⁰ Uuksulainen 2013, 97.

³¹ Omvedt 2010, 407.

³² Zelliott 2010, 3.

³³ Tämän tutkielman puitteissa ei ole mahdollista käsitellä kattavasti siirtomaavallan ambivalenttia ja muuttuvaa suhtautumista Intiaan, hindulaisuuteen ja kastilaitokseen, mutta katso esimerkiksi Dirks 2001, passim, Cohn 1996, passim ja Nandy 1988, passim.

³⁴ Ymmärrän tässä vallan Michel Foucault’n tapaan tietona ja suhteena. ”Valtaa käytetään lukemattomista eri pisteistä käsin eriarvoisten, liikkuvien suhteiden pelissä. Valtasuhteet eivät ole ulkopuolisessa asemassa muihin suhteisiin (taloudellisiin prosesseihin, tiedollisiin tai sukupuolisuhteisiin) nähden, vaan niissä immanentteja.” Foucault [1976] 1998, 70. Kattavammin 69–76.

aikana ja tarpeeseen.³⁵ Ensimmäinen väestönlaskenta laadittiin vuonna 1872 ja dalit-kasteihin kuuluvista käytettiin nimityksiä *exterior castes* ja *depressed classes* eli alistetut luokat.³⁶

Vuonna 1935 noin neljä sataa ”alhaista” kastia laitettiin listalle (*schedule*), ja näille myönnettiin erityiskohtelua ja positiivista syrjintää (*affirmative action*) poliittisissa elimissä, valtionhallinnossa ja koululaitoksissa muun muassa kiintiöiden muodossa. Alistettuja alkuperäiskansoja puolestaan luokiteltiin *Scheduled Tribes* -käsitteen alle. Nykyisin valtion käyttämät viralliset termit daliteista ja alkuperäiskansoista ovat edelleen *Scheduled Castes* / *Scheduled Tribes*. Viralliset nimitykset suomennan tässä tutkielmassa termein luokitellut kastit / heimot.³⁷

Viimeisinä tämän tutkielman kannalta oleellisina nimityksinä daliteista olivat 1920-luvulla käyttöön tulleet termit: Ambedkarin käyttämä *Untouchable* (Koskettamaton) ja Gandhin kehittämä *harijan* (Jumalan lapset). Gandhin hyvää tarkoittava termi nähtiin holhoavana ja useat dalitit hylkäsivätkin käsitteen.³⁸ Suomessa yleisesti käytetty käsite kastiton (*outcaste*) viittaa dalitien menneisyyteen ja heidän asemaansa *varna*-järjestelmän ulkopuolella, mutta Harvilahden tavoin koen sanan harhaanjohtavana, koska se antaa ymmärtää, ettei näillä ryhmillä olisi kastia tai ettei kastilaitos vaikuttaisi heidän elämäänsä.³⁹

Käytänkin itse tässä tutkielmassa entisistä ”koskettamattomista” nimitystä dalit huolimatta siitä, että se on paikoin anakronistinen. Sana dalit tarkoittaa marathin ja hindin kielillä murrettua tai särjettyä ja esiintyi ensimmäisen kerran 1920-luvun lopulla.⁴⁰ Termi sai nykyisen merkityksensä 1970-luvulla, kun ryhmä bombaylaisia⁴¹ nuoria daliteja järjestäytyi militanteiksi Dalit-panttereiksi amerikkalaisen esikuvansa mukaisesti.⁴² He käyttivät itsestään termiä dalit ylpeästi, aivan kuten Mustat pantterit sanaa musta.

Itse annettuna käsitteenä dalit poikkeaa siis kaikista edellä luetelluista ja siksi haluan käyttää sitä. Käsite ei kuitenkaan ole täysin ongelmaton. Osa keskiluokkalaisista daliteista ei pidä termistä,

³⁵ Katso myös Cohn 1996, 8; Sathaye 2015, 214–215.

³⁶ Zelliot 2008, 813. Vuonna 1911 käyttöön otettu termi *depressed classes* kuvasi henkilöitä, jotka kärsivät rituaalisesta eristämisestä ja stigmatisaatiosta alempiarvoisina hinduina. Rao 2009, 21.

³⁷ Ambedkar [1948] 2014, 265; Zelliot 2008, 813.

³⁸ Zelliot 2008, 813.

³⁹ Harvilahti 2016, 5.

⁴⁰ Rao 2009, xi.

⁴¹ Vuodesta 1995 lähtien kaupunki on tunnettu nimellä Mumbai.

⁴² Zelliot 2008, 813.

koska eivät koe olevansa alistettuja ja sorrettuja.⁴³ Mendelsohn ja Vicziany pitäytyvät käsitteessä koskettamaton (*untouchable*), sillä heidän mielestään levinneisyydestään huolimatta termillä dalit on syvät juuret B. R. Ambedkarin innoittaman poliittisen radikalismen traditiossa.⁴⁴ Heidän mukaansa sanan käyttö antaa virheellisen kuvan siitä, että Intian valtava ”koskettamattomien” väestö olisi yhdistynyt yksittäisen, radikaalin poliittisen liikkeen alle. Daliteja arvioidaan vuoden 2011 väestönlaskennan perusteella olevan 16 prosenttia koko Intian väestöstä eli nykyisellään noin 201 miljoonaa.⁴⁵ En pidä termin poliittista latautuneisuutta varsinaisesti ongelmana, mutta sen sijaan on aiheellista kysyä, voiko yli kahden sadan miljoonan hengen heterogeenistä, maantieteellisesti eri puolilla olevaa ja kulttuurisesti toisistaan eroavaa ihmistä lainkaan niputtaa yhden käsitteen alle.⁴⁶

Mikä daliteja oikeastaan yhdistää? Dalitit ovat sekä yhteiskunnallisen että taloudellisen asemansa puolesta intialaisen ja hindulaisen yhteiskuntajärjestelmän pohjalla.⁴⁷ Suurin osa töistä, jotka on hindulaisuudessa perinteisesti nähty saastuttavina on daliteille varattuja, esimerkiksi kuivakäymälöiden tyhjentäminen käsin⁴⁸, nahan käsittely ja työstäminen, eläinten ruhojen hävittäminen ja polttoaineen toimittaminen polttohautauksia varten.⁴⁹ Yleinen ammatti daliteilla on maattoman maatyöläisen ja vuokraviljelijän työ, mikä usein yhdistyy ylisukupolviseen velkaorjuuteen.⁵⁰ Kastiperustainen syrjintä ja väkivalta ovat edelleen yleisiä, ja erilaiset rituaaliset puhtaus- ja saastaisuuskäsitykset rajoittavat alimpien kastien elämää huolimatta lainsäädännöllisistä yrityksistä poistaa kastisyrjintä. Erityisen hauraassa asemassa ovat dalit-naiset, joiden dalit-aktivisti Ruth Manorama toteaa olevan kolminkertaisesti syrjittyjä: luokkansa, kastinsa ja sukupuolensa perusteella.⁵¹ Huolimatta siitä, ettei termi dalit kuvaa homogeenistä ryhmää, se on käyttökelpoinen, koska se tavoittaa

⁴³ Zelliott 2008, 813.

⁴⁴ Mendelsohn & Vicziany 1998, 4.

⁴⁵ *Scheduled Castes Population – Census 2011*.

⁴⁶ Kaiken lisäksi tässä jätetään huomiotta Intian ulkopuolella elävät dalitit. Muun muassa Nepal, Pakistanin, Bangladeshin ja Sri Lankan alimmat kastit, sekä diasporassa elävät eteläaasialaiset tuovat dalitien maailmanlaajuisen lukumäärän noin 260 miljoonaan. Katso *International Dalit Solidarity Network* 2019.

⁴⁷ Mendelsohn & Vicziany 1998, 1.

⁴⁸ Tämä työ on virallisesti kielletty lailla vuonna 2013, mutta sitä esiintyy edelleen. Katso *The Prohibition of Employment as Manual Scavengers and Their Rehabilitation Act, 2013* ja *International Dalit Solidarity Network* 2019.

⁴⁹ Zelliott 2010, 1.

⁵⁰ Ibid.; *International Dalit Solidarity Network* 2019.

⁵¹ Manorama puhuu myös ”dalitien daliteista” ja ”alistettujen alistetuista”: ”Dalits among the Dalits”, ”downtrodden among the downtrodden”. Hardtmann 2009, 217.

jaetun kokemuksen syrjinnästä ja kärsimyksestä – ja tarjoaa näin ollen viitekehyksen solidaarisuuden rakentamiselle.⁵²

⁵² Jodhka 2015, 182.

2. VAPAUTTA JA VASTARINTAA 1900-LUVUN ALKU-VUOSIKYMMENINÄ

2.1 Kuinka Intiaa hallittiin – intialaisen edustuksen asteittainen lisääminen

Intia jakaantui 1900-luvun alkuvuosikymmeninä paikallisten hallitsijoiden hallitsemiin alueisiin eli ruhtinaskuntiin (*princely/native states*) sekä brittiläiseen Intiaan ja sen alueisiin, joita hallinnoi Intian hallitus (*Government of India*) johtajanaan brittiläinen varakuningas ja kenraalikuvernööri.⁵³ Ruhtinaskunnat eivät kuitenkaan olleet täysin vapaita, vaan ne toimivat feodalistisin periaattein eräänlaisina brittiläisen Intian vasallivaltioina. Intian hallitus jakoi valtaansa alueellisesti hallinnollisiin keskuksiin Kalkutassa, Bombayssa ja Madrasissa. Oikeusperiaatteiden ja instituutioiden varaan rakentunut brittien moderni kolonialistinen valtio lävisti koko yhteiskunnan verotuksen, asiakirjojen ja informaation avulla – siis byrokraattisen hallinnon kautta.⁵⁴ Tämän hallintokoneiston vakiinnuttaminen oli toki jo Itä-Intian kauppakomppanian aikana alkanut pitkän kehityskulun tulos. Emämaa Britanniassa ylintä valtaa Intian suhteen käytti ministeritason Intian valtiosihteeri (*Secretary of State for India*) apunaan Intia-neuvosto.⁵⁵

Intian kolonialistinen hallinto ulottui siis kaukaisesta siirtomaasta aina suoraan Westminsteriin ja kruunuun asti, mutta siirtomaakoneiston paisuessa ja lainsäädännön ja asetusten lisääntyessä Lontoo ei kyennyt selviytymään kasvavasta byrokratiasta. Näin ollen Intian hallituksen oikeutta säätää lakeja paikallisesti lisättiin perustamalla lainsäädännöllisiä neuvostoja (*Legislative Councils*). Ajan myötä myös paikallisten tuomioistuinten määrää kasvatettiin tarpeen mukaan, ja ne olivat etupäässä intialaisten hallinnoimia ja käyttämiä. Paikallishallintoa lisättiin yleisemmin kylissä ja maakuntien tasolla. Tämä tapahtui käytännön pakosta, ja Robbin mukaan tavoitteena oli myös luoda paikallisia, aktiivisia eturyhmiä, jotka ottaisivat vastuulleen jatkuvasti lisääntyviä julkisen hallinnon menoja koulutuksen, terveydenhuollon, teiden rakentamisen ja kunnallisten kehityshankkeiden parissa. Hallinnon ja verotuksen hajauttaminen paikallisesti kevensi samalla keskushallinnon taakkaa.⁵⁶

⁵³ Robb 2002, 164–165.

⁵⁴ Ibid., 151–153; Srinivas [1963] 1998, 49.

⁵⁵ Robb 2002, 148–176.

⁵⁶ Ibid., 153–154.

Kolonialistisen koneiston kasvaessa miljoonia intialaisia siirtyi sen palvelukseen hallinnon alemmille tasoille. Imperialistisen hallinnon perustana oli vuodesta 1858 lähtien nimellisesti kuninkaallinen lupaus alamaisten tasavertaisesta kohtelusta koko brittiläisen imperiumin alueella.⁵⁷ Lainsäädännöllisesti intialaisia avoimesti syrjiviä esityksiä ei tämän jälkeen juuri tullutkaan, mutta käytännössä intialaisilta estettiin pääsy sekä armeijan korkeampiin virkoihin että hallinnon ylätasolle eli Intian siviilihallintoon (*Indian Civil Service*). Robb toteaa, että hallinnon kasvaminen ja erikoistuminen aiheuttivat suurta työvoimapulaa. Tämä pakotti nimittämään intialaisia myös ylempiin tehtäviin, jolloin Intian siviilihallinnon eksklusiivisuus – toisin sanoen valkoisuus – alkoi rakoilla. Tämä käytännön pakosta tapahtunut rakoilu alkoi paljon ennen kuin brittihallinto osoitti minkäänlaista poliittista tahtoa vastata intialaisten kasvavaan kritiikkiin ylemmän hallinnon silmiinpistävää eurooppalaisuutta kohtaan.⁵⁸

Brittihallinnon asenteet paljastivat siirtomaahallinnon perimmältään rassistisen olemuksen, jonka suhde intialaiseen toiseuteen oli ristiriitainen. Postkolonialistinen teoreetikko Homi K. Bhabha käyttää kielellä leikittelevää ilmaisua ”*almost the same but not quite / almost the same but not white*” kuvaamaan koulutettujen, siirtomaahallinnon palveluksessa korkealle edenneiden kolonisoitujen tilaa ja hybridistä⁵⁹ identiteettiä. Kuortti on suomentanut lauseen muotoon ”likivalkoinen, vaan ei vitivalkoinen”.⁶⁰ Koulutettu, sivistynyt, länsimaisia tapoja omaksunut ja englantia puhuva intialainen aiheutti levottomuutta, koska hän alkoi muistuttaa liikaa valloittajiaan. Toiseuden ja alemmuuden korostaminen oli nimittäin olennaista, jotta imperialistinen valta säilyisi moraalisesti oikeutettuna ja sivistyksen projekti voisi jatkua.

Intialaisten pyrkimys kasvattaa vaikutusvaltaansa hallinnossa ja virkamieskoneistossa sai tukea myös Intian kongressipuolueelta (*Indian National Congress*). Lontoossa länsimaisen koulutuksen saanut intialainen eliitti perusti kansallisen kongressipuolueen vuonna 1885, ja se oli ensimmäisiä koko Intian läpäiseviä elimiä. Kongressipuolueen olemassaolon ja leviämisen edellytykset olivat Robbin mukaan englannin kieli, lennätinlaitos sekä rautatiet. Näin ollen voi väittää, että kongressipuolue vaati syntyäkseen modernin siirtomaavallan – se oli osaltaan intialaisen, koulutetun eliitin

⁵⁷ Robb 2002, 155; Gandhi & Parel [1909] 1997, 79. Kuningatar Victorian julistus marraskuussa 1858.

⁵⁸ Robb 2002, 155.

⁵⁹ Kulttuurien välinen tila, jossa uudenlainen hybridi-identiteetti muodostuu, on eräänlainen liminaalinen välitila. Bhabhan ”muotoilun kolmas tila” (*Third Space of enunciation*) on kolonisoijan ja kolonisoidun kulttuurien välissä oleva alue, jossa pysyvä identiteetti väistämättä muokkaantuu. Kuortti & Nyman 2007, 8.

⁶⁰ Bhabha 1995, 70, 86–89; Kuortti et al. 2007, 19.

vastaus kolonialistiselle vallalle ja heijasteli intialaisen yhteiskunnan antikolonialismia sekä kytevää nationalismia. Perustamisvaiheessa kongressipuolue tunnusti silti uskollisuutta imperiumille ja ihaili brittiläisen liberalismien aatteita sekä länsimaista teknologista kehitystä. Alusta lähtien kongressipuolueen selvänä tavoitteena oli intialaisen edustuksen lisääminen.⁶¹

Mondal muistuttaa, ettei intialaisen eliitin länsimainen koulutus itsessään merkinnyt irrottautumista intialaisesta yhteiskunnasta: kastin, yhteisön, uskonnon ja perheen vetovoimasta sekä näissä vaikuttavista symbolisesta pääomasta ja vallasta.⁶² Uskollisuus imperiumille oli joka tapauksessa luontevaa, sillä puolueen taustalla oleva intialainen yläluokka tavoitteli virkoja Intian hallinnossa sekä edustusta lainsäädäntöelimissä. Esimerkiksi myöhemmin kongressipuolueen ja itsenäisyyskamppailun keskeiseksi hahmoksi noussut yläluokkainen kashmirilainen bramiini Jawaharlal Nehru kirjoittaa, kuinka 1900-luvun alkupuolella parikymppisenä nuorukaisena ajatus urasta siirtomaahallinnossa ei tuntunut hänelle vieraalta:

“On mielenkiintoista, että huolimatta voimistuvasta ääriajattelustani poliittisessa mielessä, en silloin pitänyt mitenkään epämiellyttävänä ajatusta liittyä Intian siviilihallintoon ja siten tulla rattaaksi brittihallinnon koneistoon. Moinen ajatus olisi myöhempinä vuosina ollut minulle vastenmielinen.”⁶³

Nuoren Nehrun kirjoitus osoittaa paitsi hänen omassa ajattelussaan myös laajemmin intialaisen poliittisen eliitin keskuudessa tapahtunutta muutosta, jossa brittihallinto alkoi enenevästi näyttää henkilökohtaisen uramahdollisuuden sijaan intiimiltä viholliselta, jota vastaan oli kamppailtava.

Ennen ensimmäistä maailmansotaa brittien Intian politiikka olikin luonteeltaan holhoavaa ja teki myönnytyksiä lähinnä koulutetulle eliitille. Tämä johtui siitä, että koulutettu yläluokka oli äänekään kritiikissään siirtomaavaltaa kohtaan, mutta toisaalta myös välttämätön hallinnon työvoima.⁶⁴

Kansallisen kongressipuolueen merkitystä intialaisessa politiikassa ei ole syytä aliarvioida. Historioitsija Mithi Mukherjee esittää, että perustamisestaan lähtien kongressipuolue käsitti itsensä

⁶¹ Robb 2002, 183.

⁶² Mondal 2001, 421–422.

⁶³ “It is curious that, in spite of my growing extremism in politics, I did not then view with any strong disfavor the idea of joining the Indian Civil Service and thus becoming a cog in the British Government’s administrative machine in India. Such an idea in the later years would have been repellent to me.” Nehru 1942, 37.

⁶⁴ Robb 2002, 171–172.

poliittisen puolueen sijaan ensisijaisesti tosiasiallisena parlamenttina; eräänlaisena vaihtoehtoisena edustuksellisenä tilana, jossa Intian kansan etuja ja huolia todella käsiteltäisiin. Brittihallinnon asettamissa lainsäädännöllisissä neuvostoissa oli nimettyjä intialaisia edustajia. Kongressipuolueen näkemyksen mukaan ne olivat kuitenkin poliittisesti voimattomia eikä niillä ollut todellista hallintovaltaa. Osoittamalla toimivuutensa kongressipuolue olisi hälventänyt brittihallinnon silmissä epäilykset siitä, etteivät intialaiset olleet valmiita muodostamaan ja ylläpitämään edustuksellisia instituutioita, Mukherjee esittää.⁶⁵

Tämä osaltaan selittää, miksi kongressipuolue ei lähtenyt väkivaltaisen vastarinnan tielle britti-imperiumia vastaan. Ajatukset väkivaltaisesta, aseellisesta vastarinnasta tai peräti vallankumouksesta eivät istuneet kongressipuolueen eliitin eetokseen, koska vapaus ymmärrettiin nimenomaan kruunun suomana etuoikeutena ja lahjana, Mukherjee väittää.⁶⁶ Mukherjeen ajatusta jatkaen kongressipuolueen edustajat toimivat kolonialistisen todellisuuden jännitteisessä tilassa, jota leimasi jäljittelyn (*mimicry*) tarve. Kongressipuolue pyrki olemaan alkuaikanaan eräänlainen mallioppilas brittihallinnon silmissä – osoittaakseen tasavertaisuutensa ja kykenevyytensä itsehallintoon.⁶⁷ Kongressipuolueen vastarinta tapahtui pitkälti hallintokoneiston sisällä, parlamentaarisin ja laillisin keinoin, koska puolue itsessään oli tietyllä tavalla kolonialistisen hallinnon luomus.

On muistettava, että siirtomaahallinto ei ollut yksinomaan sortava koneisto, vaan hallinnon politiikka tasapainotteli Robbin sanoin kontrollin ja myönnytysten välillä. Näin ollen myös vastarinta oli vaihtelevaa, koska monet hyötyivät siirtomaavallan läsnäolosta. Imperiumin sotilaallinen mahti oli vajavainen ja sen hallintovalta olikin riippuvainen paikallisista yhteistyökumppaneista. Monet paikalliset suurmaanomistajat toimivat feodalistisin periaattein suhteessa brittihallintoon – heidän odotettiin ylläpitävän järjestystä rauhanomaisesti ja tukevan alueellista hallintoa arvovallallaan. Intialaisen maalaisväestön vastarinta kohdistuikin ensisijaisesti paikallisiin maanomistajiin.⁶⁸

Myös brittihallinto huomioi ja aisti Intian muuttuvan ilmapiirin ja kritiikin voimistumisen. Esitteen seuraavaksi merkittävimmät lainsäädännölliset uudistukset, jotka lisäsivät intialaista edustusta

⁶⁵ Mukherjee 2010, 114–115.

⁶⁶ Ibid., 106–107. Myöhemmän siirtomaiden itsenäistymisaallon kärjessä kirjoittanut postkolonialistinen teoreetikko, psykiatri Frantz Fanon esitti vuoden 1961 merkkiteoksessaan ”Sorron yöstä”, että väkivalta oli suorastaan välttämättömyyksiä kansakunnan psyykelle, jotta todellinen ja kokonaisvaltainen dekolonisaatio oli ylipäättään mahdollinen. Fanon & Sartre 1970, passim.

⁶⁷ Bhabha 1995, 85–91.

⁶⁸ Robb 2002, 171–172.

siirtomaahallinnossa ja joilla oli huomattavia poliittisia vaikutuksia. Näitä olivat Morley-Minto-uudistukset vuonna 1909 ja vuosikymmentä myöhemmin ensimmäisen maailmansodan jälkeen toteutetut Montagu-Chelmsford-uudistukset.

Vuonna 1906 varakuninkaaksi nimitetty lordi Minto arvioi Intian poliittista tilannetta ja esitti, että brittihallinnon edistämä kasvanut koulutustaso oli johtanut tärkeiden luokkien nousuun. Nämä nousevat luokat vaativat Minton mukaan tasavertaista kansalaisuutta ja tavoittelivat suurempaa roolia hallinnossa ja politiikan kentällä. Britanniassa Intian valtiosihteeri lordi Morley esitteli neuvotte-
lujen jälkeen parlamentille uudistusehdotukset, jotka hyväksyttiin 1909.⁶⁹

Morley-Minto-uudistukset eivät syntyneet tyhjästä. Ne olivat Britannian vastaus kasvaville levottomuuksille Intiassa. Intialainen radikaali nationalistinen nuori sukupolvi oli toteuttanut poliittisten terroritekojen aallon 1900-luvun alkuvuosina. Vastustusta oli herättänyt erityisesti Bengalin provinssin jako vuonna 1905. Jako toteutettiin hallinnollisista ja poliittisista syistä – maakunta oli brittiläisen Intian suurin – ja sen tarkoituksena oli heikentää vastustusta siirtomaahallintoa kohtaan. Jako oli myös selkeästi osa imperialistista hajota ja hallitse -politiikkaa, kun hinduenemmistöinen läntinen Bengal ja muslimienemmistöinen itäinen Bengal erotettiin toisistaan. Intialaiset vastustivat jakoa. Kun vetoamukset eivät auttaneet, siirryttiin kovempiin vastarinnan keinoihin kuten brittiläisen tuontitavaran boikotointiin sekä hallituksen koulujen lakkoiluun. Vastarinta sai myös väkivaltaisia muotoja, kun vallankumoukselliset ryhmät toteuttivat pommi-iskuja ja korkea-arvoisten brittivirkamiesten murhayrityksiä. Vallankumouksellista toimintaa ja propagandajulkaisuja rahoitettiin aseellisin ryöstöin, ja erinäiset lakkoliikkeet osaltaan lisäsivät väkivaltaa.⁷⁰

Liberaalipuolueen voitto Britannian yleisvaaleissa teki liberaalifilosofi John Morleysta Intian valtiosihteerin. Morley halusi saada intialaisten maltillisen enemmistön puolelleen ja tyynnyttää radikalistiset liikkeet. Demokraattisten elementtien lisääminen oli näin ollen luonteva toimenpide. Varakuningas Minto ja Intian sisäministerinä toiminut H. H. Risley vaikuttivat osaltaan merkittävästi uudistusten luonteeseen. Risley vastusti alueellista edustusta ja parlamentaarista hallintoa Intiassa, ja vaati nimenomaan yhteisöihin perustuvaa edustusta. Tämä heijasteli Risleyn omia näkemyksiä intialaisen yhteiskunnan sosiaalisesta rakentumisesta – juuri hän oli ollut vastuussa vuoden 1901

⁶⁹ Ilbert 1911, passim.

⁷⁰ Stein & Arnold 2010, 278–284; Kulke & Rothermund 2004, 289–291.

väestönlaskennasta ja asettanut kastiluokittelun koko intialaista väestöä koskevaksi määritteleväksi tekijäksi.⁷¹

Nämä Morley-Minto-uudistukset (virallisesti *Indian Councils Act 1909*) heijastivat brittiläisten ymmärrystä siitä, että heidän oli tehtävä myönnytyksiä ylläpitääkseen siirtomaavaltansa. Uudistukset lisäsivät merkittävästi intialaisten edustusta maakuntatason lainsäädännöllisissä neuvostoissa, vaikka ylätasoinen hallinto- ja toimeenpanovalta pysyivätkin edelleen tiukasti briteillä. Lisäksi merkittävä uudistus oli se, että siinä missä aiemmin intialaisten edustajat oli nimitetty toimiinsa, heitä alettiin nyt valita vaaleilla. Intialaisten poliittisen vaikutusvallan lisääminen Morley-Minto-uudistusten kautta oli siis nähdäkseni paitsi konkreettinen demokraattinen teko myös symbolisesti tärkeää. Morley-Minto-uudistukset olivat osa kehityskulkua, jossa intialaisten itsemääräämisoikeus asteittain lisääntyi. Siirtomaahallinto säilytti silti edelleen tiukasti otteensa vallasta – toimeenpaneissa neuvostoissa eli käytännössä ministeriöissä päätösvalta oli yhä briteillä.⁷²

Ensimmäinen maailmansota lisäsi brittien pelkoa intialaisten kasvavasta vallankumouksellisuudesta, mutta Intian maltillinen poliittinen johto osoittikin huomattavaa tukea britti-imperiumille. Maailmansodan poikkeusolot osuivat kuitenkin kipeästi työläisväestöön. Nousevat viljan hinnat, kulkutaudit ja työttömyys lisäsivät tyytymättömyyttä samalla kun paikalliset tehtaanomistajat ja maanomistajat hyötyivät sotatoimien aiheuttamista tuontitavaran toimitusongelmista kotimaisen kysynnän lisääntyessä.⁷³

Erityisesti Bengalin, Punjabin ja Maharashtran maakunnissa kolonialisminvastaiset liikkeet elivät voimakkaina. Sodan loppuvuosina brittihallinto halusi vallankumouksellisten liikkeiden pelossa jatkaa hätätilalakien voimassaoloa. Nämä sodanaikaiset lait olivat rajoittaneet intialaisten kansalaisoikeuksia – ne antoivat muun muassa hallinnolle laajat pidätysoikeudet, oikeuden pitää alamaisia vangittuina ilman syytettä sekä asettivat erinäisiä kokoontumisen ja sananvapauden rajoituksia. Vuoden 1919 *Rowlatt Act*-laki (virallisesti *Anarchical and Revolutionary Crimes Act of 1919*) jatkoi poikkeuslakien antamia valtuuksia, ja se herätti intialaisissa kiihkeätä vastustusta.⁷⁴

⁷¹ Kulke & Rothermund 2004, 279–280.

⁷² Ilbert 1911, passim.; Mendelsohn & Vicziany 1998, 99; Mukherjee 2010, 108.

⁷³ Stein & Arnold 2010, 293–294.

⁷⁴ Kulke & Rothermund 2004, 292. Gandhin reaktiosta *Rowlatt Act*-lakiin kerron alaluvussa 2.2.

Sodan päätyttyä, intialaisten vaatimusten myötä *Government of India Act 1919* astui voimaan. Laki perustui Intian valtiosihteeri Edwin Montagun ja varakuningas lordi Chelmsfordin ehdottamiin uudistuksiin.⁷⁵ Ensimmäisessä maailmansodassa brittijoukoissa oli palvellut runsaasti intialaisia. Tämä sotilaallinen uskollisuudenosoitus oli osaltaan lisännyt intialaisten toiveita itsehallinnon lisäämisestä.⁷⁶ Intialaisten edustusta lisättiin kaikilla hallinnon tasoilla: paikallisesti, maakunnissa ja keskushallinnossa.⁷⁷ Varakuningas Chelmsford totesi parlamentin istunnossa vuonna 1917 brittien tavoitteena olevan

”Intialaisten lisääntyvä osallistuminen hallinnon kaikilla aloilla sekä itsehallinnollisten instituutioiden asteittainen kehittäminen tavoitteena vastuullisen hallinnon progressiivinen toteuttaminen Intiassa erottamattomana osana brittiläistä imperiumia.”⁷⁸

Montagu-Chelmsford-uudistukset lisäsivätkin intialaisten edustusta korkeammilla tasoilla laajentamalla alueellisia vaalipiirejä ja siirtämällä maakuntatason hallintoa intialaisten ministerien alaisuuteen.⁷⁹ Myönnytyksistä huolimatta Montagu-Chelmsford-uudistukset jättivät siirtomaahallinnon kuitenkin jännitteiseen tilaan, eikä vähiten hindujen ja muslimien suhteiden osalta. Uskollisen sotapalveluksen myötä itsehallinnon lisäämistä enteillen Intian kongressipuolue ja Muslimiliiga solmivat vuonna 1916 sopimuksen, jolla ne halusivat varmistaa tulevat edustukselliset asemansa. He sopivat keskenään paikkojen jaosta maakunnallisen tason lainsäädännöllisissä neuvostoissa. Sopimuksen mukaan muslimit saivat lukumääräänsä nähden yliedustuksen provinsseissa, joissa muslimit olivat vähemmistönä. Vastavuoroisesti Muslimiliiga myöntyi aliedustukseen kahdessa muslimienemmistöisessä provinssissa eli Bengalissa ja Punjabissa.⁸⁰

Kulke ja Rothermund huomauttavat, että kongressipuolueen ja Muslimiliigan sopimus olisi ollut kelvollinen kompromissi järjestelmässä, jossa lainsäädäntö- ja toimeenpanovalta olivat erotettuja. Tällainen tilanne olikin vuoden 1909 Morley-Minto-uudistusten jälkeisessä ei-parlamentaarisessa järjestelmässä, jossa suvereeni toimeenpanovalta oli tiukasti briteillä ja lainsäädännölliset neuvostot toimivat lähinnä eräänlaisena vajaavaltaisena oppositiona. Montagu-Chelmsford-uudistukset

⁷⁵ *The Montagu-Chelmsford Report* 1918, passim.

⁷⁶ Mukherjee 2010, 134–135.

⁷⁷ *The Montagu-Chelmsford Report* 1918, 783–785.

⁷⁸ “The increasing association of Indians in every branch of the administration, and the gradual development of self-governing institutions with a view to the progressive realisation of responsible government in India as an integral part of the British Empire.” Ibid., 780.

⁷⁹ Robb 2002, 154.

⁸⁰ Kulke & Rothermund 2004, 280–281.

muuttivat hallintoa sen sijaan parlamentaarisempaan suuntaan. Toimeenpanovalta siirtyikin nyt vastuunalaiseksi ja tilivelvolliseksi lainsäädäntövallan eli lainsäädännöllisten neuvostojen edessä. Toimeenpanevat elimet puolestaan hallituksen tavoin joutuivat hakemaan päätöksilleen enemmistön kannatuksen lainsäädäntövallalta, siis eräänlaiselta eduskunnalta. Näin ollen kongressipuolueen ja Muslimiliigan yli- ja aliedustussopimukset muuttuivatkin aidon demokratian toteutumisen kannalta hyvin ongelmallisiksi – etenkin kun kuvioon lisättiin vielä muslimeille myönnetty erilliset vaalipiirit.⁸¹

Uskonnollisten jännitteiden ohella uudistuksia vesitti myös brittihallinnon kummallinen maakuntahallinnon jako kahteen osaan (*dyarchy*): intialaiseen ja brittiläiseen. Maakuntatason hallinnossa intialainen puoli oli alisteinen ja vastuullinen lainsäädännöllisille neuvostoille, mutta brittiläinen puoli säilyi ”vastuuttomana” ja itsenäisenä. Maakuntatason toimeenpanevista elimissä, eräänlaisissa ministeriöissä, intialaiset edustajat ja virkamiehet vastasivat muun muassa koulutuksen, terveydenhuollon ja paikallishallinnon järjestämisestä ja toimivuudesta. Britit puolestaan varasivat itselleen valtiovarainhoidon ja rahatalouden. Kulke ja Rothermund korostavat, että tämä jako oli omiaan kiristämään brittien ja intialaisten välejä. Intialaiset ministerit olivat toimialojensa talouden suhteen brittien armoilla, eivätkä he luonnollisesti halunneet ehdottaa veronlisäyksiä, koska ne olisivat kohdentuneet tietenkin intialaiseen väestöön.⁸²

Nähdäkseni brittien toiminnan taustalla heijastuikin sekä kolonialistisen hallinnon haluttomuus luopua kontrollista että siirtomaahallinnon rotuoppiin perustuva järjestäytyminen, joka tietoisesti ja tiedostamatta rajoitti intialaisten vaikutusvallan kasvua.

Vuodesta 1920 eteenpäin nimitetyt tai vaaleilla valitut intialaiset muodostivat jo enemmistön kaikissa toimeenpanevista neuvostoissa eli ministeriöissä. Tämä tarkoitti sitä, että intialaiset johtivat kokonaisia hallinnon aloja ja samalla niissä työskenteleviä eurooppalaisia virkamiehiä, mikä herätti pahennusta siirtomaahallinnon konservatiivien keskuudessa.⁸³

Perustuslaillista historiaa tutkinut Arvind Elangovan esittää, että Montagu-Chelmsford-uudistuksia edeltävä poliittinen keskustelu paljasti merkillisen yhteisymmärryksen, joka saavutettiin siirtomaahallinnon ylempien brittivirkamiesten ja toisaalta intialaisen nationalistisen eliitin välillä.

⁸¹ Kulke & Rothermund 2004, 280–281. Muslimien erillisiä vaalipiirejä käsittelemme tarkemmin alaluvussa 3.4.

⁸² Ibid.

⁸³ Robb 2002, 154.

Intialaiset nationalistit, jotka toimivat etupäässä kongressipuolueen kautta, näkivät Montagu-Chelmsford-uudistukset turhan maltillisina. Toisaalta konservatiivisemmat imperialistit Britannian poliittisessa kentässä pitivät uudistuksia liian radikaaleina. Uudistusten vastustajat ja kannattajat olivat Elangovanin mukaan sen sijaan samaa mieltä siitä, että intialaisten suuri enemmistö, niin kutsutut massat, eivät olleet vielä kykeneviä poliittiseen toimijuuteen. Heille ei ainakaan vielä voisi uskoa lainsäädännöllistä päätöksentekoa ja edustuksellista demokratiaa eli itsehallintoa. Intialainen nationalistinen eliitti toki korosti itse olevansa valmis itsehallintoon.⁸⁴

Tämä jaettu huoli intialaisen eliitin ja siirtomaahallinnon välillä massojen kykenemättömyydestä ja takaperoisuudesta – Elangovanin termin yhteinen poliittisen ulossulkemisen kieli – näkyi seuraavina vuosikymmeninä, kun kolonialismin vastainen äänenkäyttö voimistui ja haaveet itsehallinnosta kasvoivat.

Massojen poliittinen ulossulkeminen osoitti kongressipuolueen edustajien toimivan kolonialistisen todellisuuden kummallisessa tilassa. Kongressipuolue ei lähtökohtaisesti tavoitellut edustuksellista demokratiaa – eliitti ei nimittäin uskonut massojen olevan demokratiaan valmis. Kongressipuolueen edustajat kävivätkin toisenlaista vuoropuhelua siirtomaahallinnon kanssa. Mukherjee mukaan ei ole sattumaa, että suuri osa kongressipuolueen ja intialaisen itsenäistymiskamppailun keskeisistä henkilöistä oli juuri lakimiehiä.⁸⁵ Asianajajan koulutuksen olivat saaneet myös kaikki tämän tutkimuksen päähenkilöt: Ambedkar, Gandhi ja Nehru. Kongressipuolueen politiikka siirtomaavallan edessä oli nimittäin lainsäädännöllisten vaatimusten eli anomusten, esitysten ja pyyntöjen politiikka, jonka pyrkimys oli saavuttaa intialaisille yhdenvertainen asema brittiläisen imperiumin sisällä.⁸⁶ Siirtomaadeologia ei tätä kuitenkaan voinut tarjota, sillä saavutettavissa oli parhaimmillaankin ainoastaan likivalkoisuus, ei vitivalkoisuus.⁸⁷

Tämänkaltaisen jännitteinen vastarinta siirtomaakoneiston sisällä ja sen rakenteissa osoitti selvästi, kuinka läpitunkevaa brittihallinnon byrokraattinen ja lainsäädännöllinen valta oli intialaisessa yhteiskunnassa. Yhtä lailla selvää oli myös intialaisen vastarinnan kyky hyödyntää pyrkimyksissään tuota samaista hallinnollista koneistoa. Tavoiteltu poliittinen vapaus ja kamppailu edustuksellisuuden lisäämisestä ei ollut niinkään vapautta siirtomaavallasta, kuin vapautta siirtomaavallan sisällä

⁸⁴ Elangovan 2016, passim.

⁸⁵ Mukherjee 2010, 110–111.

⁸⁶ Ibid., 115.

⁸⁷ Bhabha 1995, 70, 86–89; Kuortti et al. 2007, 19.

– asemaa yhä kruunun uskollisina alamaissina, mutta tasavertaisina sellaisina. Jälkikäteen on vaarana tehdä tulkinta, että intialaisten katse oli jo tässä vaiheessa itsenäisyydessä, mutta näin ei ollut – itsenäisyyden vaatimus oli pikemminkin kehityksen päätepiste kuin alkuperäinen tavoite.

Rasismille rakentuva kolonialistinen imperiumi ei kuitenkaan voinut tarjota intialaisille tasavertaista asemaa, ja näin ollen myös intialainen vapauden määritelmä oli rakennettava uudelleen. Arkkitehdiksi tähän valikoitui Mohandas Karamchand Gandhi. Gandhin rinnalla myös aikaisemmin julkisesta ja poliittisesta tilasta ulos suljetut massat alkoivat vaatia oikeuksiaan ja paljastivat samalla 1900-luvun intialaisen yhteiskunnan uskonnollisen ja poliittisen monimuotoisuuden ja ristiriitaisuuden.

2.2 Gandhilaisuuden ytimessä – *swaraj* ja vapaus

Tässä alaluvussa tarkastelen Mohandas Gandhin ajattelua ja poliittisen toiminnan muotoutumista 1900-luvun alkuvuosikymmeninä. Keskeiseksi käsitteeksi gandhilaisen vapauden ja vastarinnan ideologioiden taustalla nousee monimerkityksinen *swaraj* eli itsehallinto. Gandhin *swaraj* muotoutui eräänlaiseksi vastavoimaksi britti-imperiumin hegemonialle.

Lontoossa lakimiehen koulutuksen saanut Gandhi toimi Etelä-Afrikassa asianajajana vuosina 1893–1914. Englannissa 1880-luvulla eläneenä intialaisena rotuperustainen syrjintä ei voinut olla Gandhille vierasta, mutta Mukherjee korostaa kuinka Etelä-Afrikassa Gandhia ei järkyttänyt ainoastaan imperiumin alaisten eriarvoinen ja monella tavalla ilmenevä syrjivä kohtelu, vaan se, että eriarvoisuus oli lakiin kirjattua – ja näin ollen siis oikeudellisesti hyväksyttyä.⁸⁸ Etelä-Afrikan vuodet olivat Gandhin politisoitumisen aikaa, kun hän kampanjoi intialaisten siirtotyöntekijöiden oikeuksien puolesta.⁸⁹ Mukherjeen mukaan Gandhin epäoikeudenmukaisuuden kokemukset Afrikan vuosina muokkasivat hänen suhdettaan britti-imperiumiin merkittävästi.

⁸⁸ Mukherjee 2010, 153.

⁸⁹ Arundhati Roy purkaa ansiokkaasti Gandhi-myyttiä korostamalla, että Gandhia ei häirinnyt rotuerottelu itsessään, vaan se, että brittiläisten apartheid-politiikka kohteli vauraita intialaisia kauppiaita, intialaisia siirtotyöntekijöitä ja afrikkalaisia samalla tasolla. Gandhille intialaiset olisivat britti-imperiumin alamaissina olleet oikeutettuja tasavertaiseen kohteluun vuoden 1858 julistuksen mukaisesti. Royn kritiikki osoittaa, ettei Gandhi elänyt ajan rotuopillisen maailmankuvan ulkopuolella. Roy 2016, 66–67. Katso myös Krishna 2015, 140–147.

Kulttuurien välisessä hybridisessä tilassa kasvanut Gandhi koki väistämättä ristiriitaa imperiumille uskollisena alamaishana, kun tuo samainen imperiumi toimi alistamisen koneistona Gandhille itselleen ja hänen maanmiehilleen.⁹⁰ Gandhi hahmotteli näkemyksiään itsehallinnollisesta Intiasta ja Intian suhteesta Britanniaan jo vuonna 1909 pääteoksessaan *Hind Swaraj*. Historiantutkija Judith Brown toteaa Gandhin runsaasta tuotannosta juuri *Hind Swarajin* olevan lähimpänä jonkinlaista yhtenäistä poliittista teoriaa.⁹¹ Teos on harvinaisen eheä kokonaisuus ottaen huomioon, että Gandhi kirjoitti sen kymmenessä päivässä merimatallaan Englannista Etelä-Afrikkaan.⁹² Kirja on kirjoitettu sekalaiselle yleisölle: Intian kansallisen kongressipuolueen ekstremisteille ja maltillisille, englantilaisille niin Britanniassa kuin Intiassakin sekä yleisemmin intialaisille.⁹³ Teoksen ilmestyessä sen vastaanotto oli jopa vihamielinen – osittain varmasti siksi, että se kritisoi Intian nationalistien itsehallinnollisia pyrkimyksiä.⁹⁴

Dialogin muotoon kirjoitetussa teoksessa itsehallinnosta ja brittien ulos ajamisesta innostunut lukija keskustelee Gandhin äänellä puhuvan päätoimittajan kanssa. Gandhi selventää kirjassaan näkemyksiään *swarajista* (itsehallinnosta), esittää kritiikkiä modernia sivilisaatiota kohtaan, kannustaa väkivallattomuuteen ja ehdottaa, millä tavalla Intian ja intialaisten tulisi vapautua brittihallinnon alta.

Hind Swarajissa lukija ehdottaa itsehallinnon vaatimista tarvittaessa väkivallan keinoin, ja päätoimittaja haastaa hänen näkemyksiään kysyen onko englantilaisten pois ajaminen tarpeellista siinäkin tapauksessa, että he eivät enää riistä Intiaa taloudellisesti, muuttuvat lempeiksi ja myöntävät intialaisille paikkoja hallinnossa. Lukija vastaa:

“Tuo kysymys on hyödytön. Se muistuttaa kysymystä siitä, onko haitallista olla tiikerin kanssa tekemisissä, mikäli se muuttaa luontonsa. Moinen kysymys on ajanhukkaa. Kun tiikeri muuttaa luontonsa, englantilaiset muuttavat omansa. Se ei ole mahdollista, ja toisin uskominen on järjenvastaista.”⁹⁵

⁹⁰ Kuortti & Nyman 2007, 8.

⁹¹ Brown 1989, 65.

⁹² Gandhi & Parel [1909] 1997, xiv.

⁹³ Ibid., 112–119.

⁹⁴ Mondal 2001, 436; Gandhi & Parel [1909] 1997, lviii–lix.

⁹⁵ ”That question is useless. It is similar to the question whether there is any harm in associating with a tiger, if he changes his nature. Such a question is sheer waste of time. When a tiger changes his nature, Englishmen will change theirs. This is not possible, and to believe it to be possible is contrary to human nature.” Gandhi & Parel [1909] 1997, 27.

Päätoimittaja, siis Gandhi, jatkaa kyselyä ja tulee paljastaneeksi, että lukijan näkemyksissä *swarajin* saavuttamisen edellytyksenä on käytännössä brittiläisten matkiminen: instituutioiden, hallintomuodon ja armeijalaitoksen – siis modernin valtion.⁹⁶ Päätoimittajan vastaus lukijalle on seuraava:

“Kuvaillet tilanteen hyvin. Oikeastaan se tarkoittaa tätä: että haluamme englantilaisen hallinnon ilman englantilaisia. Haluat tiikerin luonnon, mutta et tiikeriä; toisin sanoen tekisit Intiasta englantilaisen ja sitten kun siitä tulee englantilainen sen nimeksi ei tulekaan Hindustan vaan Englistan. Tämä ei ole *Swaraj*, jonka minä haluan.”⁹⁷

Gandhi vastaa tässä poliittisen väkivallan keinoja suosiville, mutta myös niille intialaisille, joiden mielestä modernisaatio ja yleisemmin länsimaalaistuminen olivat järkevin tie kohti itsehallintoa – siis niille, jotka olivat sisäistäneet ja omaksuneet kolonialistisen projektin tavoitteet. Jäljittelemällä kolonialistista valtaa Intia hävittäisi oman luontonsa ja siitä itsestään tulisi kolonialistinen.

Mikä sitten oli Gandhin haluama *swaraj*? *Hind Swaraj* ei tarjoa konkreettista vastauksia tähän kysymykseen. Se ei esitä realistista poliittista mallia yhteiskunnan toiminnan järjestämiseen. Osittain tämä johtuu siitä, ettei Gandhi ollut mikään institutionaalinen ajattelija. Vaikka Gandhi kuvaileekin eräänlaista ihanneyhteiskuntaa, joka siis oli monella tapaa modernin valtion vastakohta, Gandhin *swaraj* pakenee täsmällisiä määritelmiä. Teoksesta on hankala löytää konkreettista määrittelyä, vaikka Gandhi toteaa, että ”jos me tulemme vapaaksi, Intia vapautuu” ja *swaraj* toteutuu, kun ”opimme hallitsemaan itseämme.”⁹⁸ Gandhi jatkaa:

”*Swaraj*, jonka haluan tässä meille kuvailla, on sellainen, että kun kerran olemme sen ymmärtäneet, pyrimme loppuelämämme suostuttelemaan muita tavoittelemaan samaa. Mutta sellainen *Swaraj* on jokaisen koettava henkilökohtaisesti.”⁹⁹

⁹⁶ Mondal 2001, 432.

⁹⁷ ”You have well drawn the picture. In effect it means this: that we want English rule without the Englishman. You want the tiger’s nature, but not the tiger; that is to say, you would make India English, and, when it becomes English, it will be called not Hindustan but Englistan. This is not the *Swaraj* that I want.” Gandhi & Parel [1909] 1997, 28.

⁹⁸ “- if we become free, India is free.” ja “It is *Swaraj* when we learn to rule ourselves.” Ibid., 73.

⁹⁹ ”The *Swaraj* that I wish to picture before you and me is such that, after we have once realised it, we will endeavour to the end of our lifetime to persuade others to do likewise. But such *Swaraj* has to be experienced by each one for himself.” Ibid.

Hieman paradoksaalisesti itsehallinto saavutettiin siis Gandhin mukaan yksilön sisäisellä muutoksella. Englantilaisten syyttäminen Intian tilasta oli turhaa, ja he lähtisivät tai muuttaisivat luontoaan ainoastaan, jos intialaiset uudistuisivat sisäisesti.¹⁰⁰

Gandhilainen hahmotelma *swarajista* jäi epämääräiseksi myös nuoren Jawaharlal Nehrun mielessä. Omaelämäkerrassaan hän kuvaili sitä näin:

”Useimmille nuoremmista miehistä se tarkoitti poliittista itsenäisyyttä tai jotakin sellaista, ja demokraattista hallitusta, ja niin me siitä puhuimme julkisissa lausunnoissamme. Monet meistä myös ajattelivat, että se väistämättä johtaisi työläisiä ja maalaisväestöä murskaavien taakkojen keventymiseen. Mutta oli ilmeistä, että monille johtajistamme *swaraj* tarkoitti jotain paljon maltillisempaa kuin itsenäisyyttä. Gandhiji oli ilahduttavan epämääräinen aiheen suhteen, eikä hän rohkaissut selvään ajatteluun sitä koskien.”¹⁰¹

Näin ollen voikin tulkita, että *swarajin* tarkan määritelmän sijaan olennaista oli käsitteen symbolinen merkitys ja sen kiteytyminen Gandhin hahmoon ja hänen vastarinnan toimintaansa.

Swarajia selvempää oli, että Gandhille moderni valtio – ja britti-imperiumi sen mahtavimpana ilmentymänä – edusti hierarkialle ja väkivallalle perustuvaa hallintovaltaa.¹⁰² Gandhin vastine tähän oli paluu muinaiseen Intiaan ja sen Gandhin mielikuvissa idyllisiin kyläyhteisöihin, joissa *swaraj* toteutuisi, koska jokainen kylä olisi eräänlainen pieni tasavalta, jonka demokratian ytimenä toimisi *panchayat*, kyläneuvosto.¹⁰³ Valta olisi siis hajautettua, kun kukin kylä toimisi itsenäisenä yksikönä eikä tarvetta valtionhallinnolle näin ollen olisi. Gandhin esimodernissa ja utopistisessa valti-

¹⁰⁰ Gandhi & Parel [1909] 1997, 117.

¹⁰¹ ”To most of our younger men it meant political independence, or something like it, and a democratic form of government, and we said so in our public utterances. Many of us also thought that inevitably this would result in a lessening of the burdens that crushed the workers and the peasantry. But it was obvious that to most of our leaders *Swaraaj* meant something much less than independence. Gandhiji was delightfully vague on the subject, and he did not encourage clear thinking about it either.” Nehrun käyttämä *ji*-liite Gandhin nimen perässä on hindin kielessä käytetty kunnioitusta osoittava suffiksi. Nehru 1942, 74.

¹⁰² Mantena 2012, 560.

¹⁰³ Ibid, 556.

“Itsenäisyyden täytyy alkaa alhaalta. Näin ollen jokainen kylä tulee olemaan tasavalta, tai *panchayat*, jolla on täysi hallintavalta. Tästä seuraa, että kunkin kylän täytyy olla omavarainen ja kykenevä huolehtimaan asioistaan, jopa puolustautumaan koko muuta maailmaa vastaan.”¹⁰⁴

Hind Swaraj tuli laajemmin saataville Intiassa vasta vuonna 1919 Gandhin poliittisen toiminnan ottaessa uudenlaisen muodon. Siinä vaiheessa kirjasta tuli yleisemmin gandhilaisen vallankumouksen manifesti, Parel kirjoittaa.¹⁰⁵ Gandhin poliittisen aktivoitumisen taustalla oli vuoden 1919 *Rowlatt Act*-laki, joka muun muassa antoi brittihallinnolle luvan pidättää kansalaisia ilman pidätysmääräystä, pitää heitä vangittuina ilman syytettä, toimeenpanna oikeudenkäyntejä ilman valamiehistöä, sekä riisua intialainen väestö aseista. Näitä intialaisten oikeuksia polkevia lakeja vastaan Gandhi oli esittänyt väkivallattomien protestien järjestämistä.¹⁰⁶

Yksi näistä uutta lakia vastaan järjestetyistä *satyagraha*-protesteista järjestettiin Amritsarin kaupungissa. Hiddleston kertoo Gandhin omaksuman *satyagrahan* tarkoittavan totuuden, rakkauden ja väkivallattomuuden voimaa, joka ilmeni käytännössä erilaisina vastarinnan ja kansalaistottelemattomuuden muotoina.¹⁰⁷ Brittikenraali Dyer oli kansannousun pelossa kieltänyt kaikki kokoontumiset ja avasi tulen aseettomaan väkijoukkoon. Arviot kuolonuhreista vaihtelevat muutamasta sadasta yli tuhanteen. Amritsarin tai Jallianwala Baghin verilöylynä tunnetun tapahtuman seurauksena Gandhi luopui toiveista saavuttaa sopuisa ratkaisu intialaisten ja brittihallinnon välillä ja aloitti ensimmäisen kansalaistottelemattomuusliikkeensä (*noncooperation movement*) vuonna 1920. Sitä seurasivat vuoden 1930 kansalaistottelemattomuusliike (*Civil Disobedience Movement*) sekä *Quit India* -liike vuonna 1942.¹⁰⁸

Vuonna 1920 alkanut ensimmäinen kansalaistottelemattomuusliike oli suora vastaus Amritsarin verilöylyyn. Kenraali Dyer vapautettiin syytteistä ja Gandhi kanavoi tästä kummunneen suuttumuksen *swaraj*-kampanjaansa. Stein ja Arnold korostavat, kuinka tässä yhteydessä kongressipuolue todella valjastettiin kurinalaiseksi järjestöksi, joka oli kykenevä toteuttamaan Gandhin väkivallatonta strategiaa. Kongressipuolueesta tuli aidosti massojen poliittinen puolue. Käytännössä tämä

¹⁰⁴ ”Independence must begin at the bottom. Thus, every village will be a republic or *panchayat* having full powers. It follows, therefore, that every village has to be self-sustained and capable of managing its affairs even to the extent of defending itself against the whole world.” Gandhi [1946] 1999, 325.

¹⁰⁵ Gandhi & Parel [1909] 1997, lviii.

¹⁰⁶ Mukherjee 2010, 166.

¹⁰⁷ Hiddleston 2009, 58.

¹⁰⁸ Mukherjee 2010, 166.

tarkoitti maksavia puoluejäseniä sekä paikallistasolta maakunta- ja valtakunnan tasolle saakka ylettyvää hierarkkista toimintaa. On syytä huomauttaa, että kongressipuolue oli tosin etupäässä hindulaisen keski- ja yläluokan puolue, ja sen asema esimerkiksi dalitien ja muslimien keskuudessa oli kiistelty. Kongressipuolue hyväksyi syyskuussa 1920 kansalaistottelemattomuuden muodoiksi koulujen, tuomioistuinten, hallinnollisten neuvostojen ja tuontitavaran boikotoinnin. Tämä vastarinta hyökkäsi brittien siirtomaahallintoa kohtaan sekä taloudellisesti että ideologisesti. Gandhin ensimmäinen kansalaistottelemattomuusliike Intiassa tuli päätökseen vuonna 1922, kun Chauri-Chauran kylässä tapahtunut protesti muuttui väkivaltaiseksi kyläläisten ja paikallisen poliisin välillä johtaen 17 poliisin kuolemaan.¹⁰⁹

Gandhin päätös keskeyttää vastarintaliikkeen toiminta yhden väkivaltaisen tapauksen seurauksena voi tuntua omituiselta. Päätös herätti varmasti myös ärtymystä radikaalimpien nationalistien piirissä, joille väkivalta ei ollut samanlainen kynnyskysymys kuin Gandhille ja joille kasvavan massaliikkeen tukahduttaminen sen päästyä juuri vauhtiin vaikutti käsittämättömältä. *Hind Swarajin* periaatteiden mukaisesti Gandhi näki väkivallattomuuden kuitenkin välttämättömänä, jotta intialainen vastarinta säilyisi moraalisesti oikeutettuna. Samalla paljastui, kuinka vahva Gandhin asema liikkeen johdossa oli, kun hän pystyi sen henkilökohtaisella päätöksellään keskeyttämään.

Kansalaistottelemattomuusliikkeen toiminnan aikana brittihallinto oli vanginnut useita kongressipuolueen johtohahmoja, mutta ei ollut uskaltanut koskea Gandhiin. Maaliskuussa 1922 se viimein nosti syytteen Gandhia vastaan ja tuomitsi hänet kuudeksi vuodeksi vankeuteen.¹¹⁰

Terävimmän analyysin Gandhin toiminnan taustalla olevasta ideologiasta esittää mielestäni Mithi Mukherjee. Hänen mukaansa Gandhin vastarinta perustui erilaiseen vapauden käsitteeseen, joka ammensi intialaisesta hengellisestä ja uskonnollisesta perinteestä.¹¹¹ Mukherjee esittää, että länsimainen vapauden poliittinen diskurssi oli 1800-luvulle tultaessa rakentunut kahden pilarin varaan: ensiksi valtion, joka perustui edustukselliseen hallintoon ja demokratiaan, toiseksi yksityisomistuksen, yksilön oikeuksien ja vapaan markkinatalouden perustalle. Sekä kansallinen että yksilöllinen identiteetti rakentuivat näiden pilarien varaan. Intiassa sitä vastoin vapauden käsite oli historiallisesti ollut pikemminkin osa uskonnollista diskurssia ja toimintaa poliittisen kentän sijaan. Tässä

¹⁰⁹ Stein & Arnold 2010, 296–297, 299.

¹¹⁰ Ibid., 299.

¹¹¹ Mukherjee 2010, 151.

yliluonnollisessa traditiossa vapautta ei ymmärretty itsen ja toisen erotteluun perustuvalla identiteetin määrittelyllä – toisin sanoen länsimaisen individualismin hengessä – vaan pikemminkin itsensä kieltämisellä tai luopumisella (*renunciation of the self*) ja tämän loogisena seurauksena myös yksilön identiteetistä luopumisella.¹¹²

Taustalla tässä luopumisen vapauden käsitteessä oli Intian uskonnollinen perinne, joka rakentui niin hindulaisuuden, buddhalaisuuden kuin jainalaisuudenkin traditioiden perustalle. Hindulaisuus ymmärretään usein monijumalaiseksi uskonnoksi, mutta tämän tradition rinnalla kulkee vahva rinnakkainen katsomus, jossa persoonallista tai muunlaista Jumalaa ei oikeastaan ole.¹¹³ Jumalan käsitteen tilalla on *brahman*, rajaton ja loputon kaikkeuden taustavoima, maailmansielu. *Moksha* eli vapaus tai vapautuminen on elämän päämäärä, jossa ihmisen oma sielu *atman* liittyy osaksi *brahman*ia, maailmansielua, ja näin ihminen vapautuu jälleensyntymän kierteestä. *Mokshan* myötä ihmisen samalla luopuu Mukherjeen tulkinnan mukaan identiteetistä, yksilöllisyydestä ja erillisyydestä.¹¹⁴

Gandhia onkin Mukherjeen mukaan luettava tämä traditio mielessä pitäen. Läntisen vapauskäsitteen historiallinen kehittyminen erityisesti osana demokraattista diskurssia liittyi kansalliseen ja yksilölliseen identiteettiin. Intiassa vapaus ymmärrettiin perimmiltään täysin päinvastaisesti: identiteetin täydellisenä häviämisenä luopumisen vapauden periaatteen mukaisesti. Toisin kuin monet Gandhia edeltäneet askeetit ja uskonnolliset oppineet, Gandhi ei kuitenkaan liittynyt tähän luopumisen traditioon irrottautumalla maailmasta askeettina, vaan hän tavoitteli hengellisen ja uskonnollisen vapauden käsitteen kautta poliittista muutosta.¹¹⁵

Gandhin luopuminen tapahtui poliittisen aktivismin kautta, mutta hänen teksteistään voi löytää myös intialaiseen traditioon pohjaavat sisäisen muutoksen ja luopumisen vaatimukset. Kolonialismin jännitteisissä kontekstissa Gandhin näkemys vapaudesta kanavoitui väkivallattoman vastarinnan eli *satyagrahan* muotoon, koska vapautuminen väkivallan kautta olisi vain siirtomaahallitsijan tasolle laskeutumista, jonka seuraus olisi ”englantilainen hallinto ilman englantilaisia”.

¹¹² Mukherjee 2010, 151.

¹¹³ Ibid., 157.

¹¹⁴ Ibid.

¹¹⁵ Ibid., 157–158; 168–169.

Gandhin väkivallalle perustuvan modernin valtion kritiikki sekä hänen ideologiansa yleisemmin hylkäsi länsimaalaisen liberalismien ja yksilönvapauden ihanteet ja turvautui sen sijaan intialaiseen perinteeseen. Se heijastui hänen vastarinnan toimintaansa, jota onkin syytä tulkita edellä esitetyn valossa. Gandhin vastarinnan muotoja olivat esimerkiksi tuontitavaran ja -tekstiilien boikotointi ja tuhoaminen, siirtomaahallinnon instituutioiden, kuten koulujen ja tuomioistuinten vastustaminen, vaatimukset palata perinteiseen kankaanvalmistusmenetelmään sekä esiteollisen intialaisen kyläyhteisön idealisointi.¹¹⁶ Gandhin mukaan

”Tottelemattomuutemme ei ole Englantia tai länttä vastaan. Tottelemattomuutemme kohdistuu englantilaisten perustamaan järjestelmään, materialistiseen yhteiskuntaan ja sitä seuraavaan ahneuteen sekä heikkojen riistoon. Tottelemattomuutemme on eristäytymistä itseemme.”¹¹⁷

Gandhilainen intialaisen asketismin traditiolle rakentunut vapauden oppi onnistui saattamaan massat liikkeelle ja tekemään Gandhista itsenäisyysliikkeen johtohahmon, mutta se ei kuitenkaan tarjonnut vapautta kaikille. Gandhilainen viitekehys – eristäytyminen itseen – ei tarjonnut vapautusta hindulaisen yhteiskunnan alimmalla tasolla oleville, kastilaitoksen sortamille daliteille, ja näin heidän oli muodostettava toisenlainen vastarinnan strategian muoto. Tämän vastarinnan näkyvimmäksi hahmoksi nousi Bhimrao Ramji Ambedkar.

2.3 Ambedkarin vastarinta – sosiaaliset vallankumoukset edeltävät poliittisia

B. R. Ambedkar syntyi vuonna 1891 hindulaiseen, ”koskettamattomaan” *mahar*-kastiin, jonka velvoitteet siirtomaahallinnon luokittelun mukaan olivat alemman kyläpalvelijan tehtäviä. Näihin luokutuivat esimerkiksi ohikulkevien valtion virkamiesten hevosista huolehtiminen ja kuolleen karjan ruhojen siirtäminen ulos kylän alueelta.¹¹⁸ Daliteille poikkeuksellisesti Ambedkar sai mahdollisuuden kouluttautua. Ambedkarin isä työskenteli upseerina brittiarmeijassa, ja tämä mahdollisti Ambedkarin koulunkäynnin. Siirtomaahallinnon periaatteiden mukaisesti brittiarmeija koulutti sotilaat ja heidän lapsensa sukupuoleen katsomatta.¹¹⁹ Ambedkar pystyi jatkamaan opintojaan

¹¹⁶ Mantena 2012, passim.; Mondal 2001, passim.; Gandhi & Parel [1921] 1999, passim.

¹¹⁷ “Our non-co-operation is neither with the English nor with the West. Our non-co-operation is with the system the English have established, with the material civilization and its attendant greed and exploitation of the weak. Our non-co-operation is a retirement within ourselves.” Gandhi [1921] 1999, 416.

¹¹⁸ Zelliott 2008, 804–806.

¹¹⁹ Ambedkar [1945b] 2014, 189.

intialaisen mesenaattinsa, Barodan ruhtinaskunnan uudistusmielisen hinduruhtinaan, *maharaja* Sayaji Rao III:n tukemana. Hän suoritti lopulta tohtorintutkinnon taloustieteestä Columbian yliopistossa ja myöhemmin vielä asianajajan tutkinnon sekä tohtorintutkinnon *London School of Economicsissa*. Palatessaan Intiaan pysyvästi vuonna 1923 hän oli ”todennäköisesti Bombayn maakunnan parhaiten koulutettu mies”.¹²⁰ Ambedkar oli siis poikkeuksellinen henkilö ja aikanaan monin tavoin epätyypillinen dalit.¹²¹

Dalit-asemasta johtuva syrjintä leimasi kuitenkin myös Ambedkarin elämää. Hän joutui esimerkiksi seuraamaan kouluopetusta muista oppilaista erillään luokkahuoneen ulkopuolella ”saastaisuutensa” vuoksi eikä hän voinut opiskella sanskritia, koska pyhän kielen opiskelu oli kielletty shudrilta ja ”koskettamattomilta” hindulaisessa *Manusmriti*-lakikokoelmassa.¹²² Palattuaan takaisin Intiaan hänen oli tarkoitus maksaa takaisin opiskelustipendinsä työskentelemällä Barodan ruhtinaskunnalle, mutta dalitina hän ei onnistunut vuokraamaan kaupungista huonetta. Toimiessaan poliittisen taloustieteen professorina Bombayssa *Sydenham College of Commerce and Economicsissa*, muut professorit eivät hyväksyneet sitä, että Ambedkar käytti heidän kanssaan yhteistä juomakannua.¹²³

Ambedkarin tie poliittiselle uralle kulki asianajajan ammatin kautta, kun hän työskenteli Bombayn korkeimmalle oikeudelle. Jo vuonna 1927 hänet nimitettiin virallisesti lainsäädännölliseen neuvostoon yhtenä alistettujen luokkien (*depressed classes*) edustajista.¹²⁴ Nämä lainsäädännölliset neuvostot olivat siirtomaahallinnon kannalta merkittävässä asemassa ja niiden rooli oli olennainen juuri intialaisen edustuksellisuuden lisääntymisessä, kuten edellä olevassa alaluvussa esitin.

Vuonna 1923 Bombayn lainsäädännöllinen neuvosto oli hyväksynyt esityksen, joka takasi daliteille oikeudet yleisten vesisäiliöiden, kaivojen, koulujen, tuomioistuinten ja apteekkien – siis kunnallisten julkisten palvelujen – käyttöön.¹²⁵ Se, että daliteilta oli estetty pääsy näihin perusoikeuksiin, ilmensi oikeastaan koko kastisyrjinnän ydintä.

¹²⁰ Zelliott 2008, 806.

¹²¹ Ambedkarin edustaman suhteellisen edistyksellisen *mahar*-kastin lukutaito oli 0,4 prosenttia vuonna 1901 ja 2 prosenttia vuonna 1931 Maharashtra:n osavaltiossa. Mendelsohn & Vicziany 1998, 141.

¹²² Zelliott 2008, 804–806.

¹²³ Mendelsohn & Vicziany 1998, 100. Ambedkarin omakohtaisia lapsuusmuistoja voi lukea lyhyestä *Waiting for a Visa* -tekstistä, jonka hän kirjoitti todennäköisesti vuonna 1935 tai 1936. Ambedkar [1935] 2014, 661–691.

¹²⁴ Mendelsohn & Vicziany 1998, 100.

¹²⁵ Roy 2016, 106.

Perinteiset länsimaalaiset tavat käsitteellistää kastilaitosta ovat olleet hyvin bramiinikeskeisiä. Tämä on ymmärrettävää, sillä doktriineja korostavien kirjauskontojen eurooppalaisille oli luontevaa tukeutua lukutaitoiisiin lainoppineisiin ja pappeihin – siis bramiineihin – yrittäessään kartoittaa Intiaa. Hindulaisuus oli ja on oikeaa oppia korostavan ortodoksian sijaan kuitenkin ensisijaisesti *ortopraksia* – keskeistä ei ole niinkään miksi uskonnollisia ja sosiaalisia rituaaleja tehdään, vaan miten.¹²⁶ Rituaaleja tutkineen filosofi Frits Staalin mukaan

“Hindulainen voi olla teisti, panteisti, ateisti tai kommunisti ja uskoa mihin haluaa, mutta hänestä tekee hindun ne rituaaliset menot, joita hän suorittaa ja ne säännöt, joita hän noudattaa, siis mitä hän *tekee*.”¹²⁷

Myös Louis Dumontin massiivinen eurooppalaiselle yleisölle suunnattu *Homo Hierarchicus*, eräänlainen moderni kastin perusteos, liittyi pyrkimykseen käsitteellistää Intian monimuotoisen yhteiskunnan todellisuus yhden teorian varaan.¹²⁸ Eurooppalaisen, jonka perustaviin ideoihin kuuluivat yksilökeskeisestä ihmiskuvasta kumpuavat tasa-arvon ja vapauden käsitteet – Dumont oli ranskalainen – oli hankala ymmärtää Dumontin mukaan yhteiskuntaa, joka perustui eriarvoisuudelle ja oli järjestynyt hierarkkisesti.¹²⁹ Dumont erotteli uskonnolliselle opille perustuvan hierarkian ja materialistisen vallan.¹³⁰ Hänen mukaansa *varna*-järjestelmä perustui maallista valtaa edustavan soturikuninkaan (kshatrija) alisteiselle asemalle suhteessa jumalallista valtaa edustavaan pappiin (bramiini).¹³¹ Teorian tasolla maallinen vallankäyttö oli siis alisteinen hengelliselle vallalle, vaikka käytännössä oli usein toisin päin.

Dumontin näkemykset ovat osin perusteltuja, mutta hänen selityksensä ei ole tyhjentävä. Orientalistisen suhtautumisen lisäksi *Homo Hierarchicus* -teoksen keskeiseksi ongelmaksi nousi ajatus hindulaisesta kastilaitoksesta moraalisen hierarkiana, jonka myös yhteiskunnan alistetut katsoivat oikeutetuksi – toisin sanoen, että he olivat sisäistäneet alistetun asemansa ja kokivat sen itsekin oikeudenmukaiseksi.¹³² Dumont esitti siis strukturalistinen näkemyksen, jossa braministiset arvot

¹²⁶ Dumont [1966] 1980, 192.

¹²⁷ ”A Hindu may be a theist, pantheist, atheist, communist and believe whatever he likes, but what makes him into a Hindu are the ritual practices he performs and the rules to which he adheres, in short, what he *does*.” Kursiivi alkuperäisessä. Staal 1996, 389.

¹²⁸ Dumont [1966] 1980, passim.

¹²⁹ Ibid.

¹³⁰ Ibid., 71–74.

¹³¹ Ibid.

¹³² Mendelsohn & Vicziany 1998, 15.

olivat kaiken määrittävät parametrit, joiden suhteen koko muu yhteiskunta määriteltiin.¹³³ Monimutkaisen yhteiskuntajärjestelmän käsitteellistäminen näennäisen yksimielisesti jaettujen braminististen arvojen pohjalle oli erityisen ongelmallista.¹³⁴

Dalitien ja muiden alakastisten näkökulmasta heidän asemansa perustui nimittäin kahteen toisiinsa lomittuvaan alistuksen muotoon, Mendelsohn ja Vicziany kirjoittavat.¹³⁵ Sille oli ominaista yhtäältä rituaalinen, kulttuurinen ja sosiaalinen alistaminen ja toisaalta köyhyys. Kastilaitos siis rakentui yhtäältä rituaalisen puhtauden ja saastaisuuden, toisaalta kastien keskinäisen riippuvuuden varaan, mutta yhtä olennaista oli taloudellinen hyväksikäyttö, joka ilmeni esimerkiksi maattomuutena ja velkavankeutena. Taustalla olevan uskonnollisen ideologian merkitystä ei ole syytä vähätellä, mutta se yhdistyi erottamattomasti taloudelliseen alistamiseen.¹³⁶

Saastumisen ajatus oli luonteenomaista kastijärjestelmälle nimenomaan uskonnollisesta näkökulmasta ymmärrettynä.¹³⁷ Dalit-väestön kärsimä saastaisuuden stigma liittyi rituaaliseen puhtauteen, eikä näin ollen periaatteessa eronnut yleisestä epäpuhtaudesta, joka vaikutti kaikkien hindujen elämään esimerkiksi kuoleman, kuukautisten, tai ruokailun seurauksena.¹³⁸ Erona oli pysyvyys – dalitit olivat pysyvästi epäpuhtaita, eivätkä erilaiset uskonnolliset puhdistautumisrituaalit muuttaneet tätä tilaa.

Gandhin mallia hyödyntäen Ambedkar julisti vuonna 1927 *satyagrahan*, väkivallattoman vastarintaliikkeen Mahadin kaupungissa Maharashtran osavaltiossa, jonka tavoitteena oli vaatia daliteille yhtäläistä pääsyä vesisäiliöille.¹³⁹ Vaikka siirtomaahallinnon laki oli neljä vuotta aikaisemmin avannut julkiset palvelut ja instituutiot kaikille kansalaisille, kastihindujen hegemonia oli käytännössä ylläpitänyt segregaatiota. Ambedkar julisti dalit-kuulijoille puheessaan:

”Mahadin kastihindut eivät salli Koskettamattomien juoda Chavadarin järven vettä – ei sen vuoksi, että he luulevat Koskettamattomien kosketuksen saastuttavan veden tai että se haihtuu ja katoaa. Heidän syynsä estää Koskettamattomia juomasta johtuu siitä, että myöntämällä luvan he tunnustaisivat, että pyhän tradition mukaan alempiarvoisiksi luokitellut kastit ovatkin itse asiassa tasa-

¹³³ Aktor 2008, 27.

¹³⁴ Ibid.

¹³⁵ Mendelsohn & Vicziany 1998, 147.

¹³⁶ Materialistisen ja marxilaisen tulkinnan kastista tarjoaa esimerkiksi Sharma 2009, passim. Kastilaitoksen uskonnollisuuden toissijaisuutta taloudellisen puolen ja maattomuuden rinnalla korostaa myös Singh 2014, passim.

¹³⁷ Ambedkar [1916] 2014, 7.

¹³⁸ Ambedkar [1948] 2014, 249–256; Aktor 2008, 5.

¹³⁹ Roy 2016, 106; Mendelsohn & Vicziany 1998, 101.

arvoisia. - - Emme mene Chavadar-järvelle ainoastaan juomaan sen vettä. Menemme järvelle vakuuttaaksemme, että olemme ihmisiä muiden tavoin. On selvää, että tämä kokous on kutsuttu koolle tasa-arvoisuuden normin asettamiseksi.”¹⁴⁰

Ambedkar haastoi puheessaan uskonnollisen koskettamattomuuden käsitteen ja korosti ihmisten tasavertaisuutta. Ambedkarille kastihindujen taipumattomuus näyttäytyi keinona ylläpitää hegemonisia rakenteita. Kyse oli vallan osoittamisesta, eikä taustalla ollut aitoa pelkoa veden saastumisesta. Useamman tuhannen hengen protesti päättyi lopulta väkivaltaisuuksiin, kun dalitit marssivat Ambedkarin johdolla Chavadarin vedenotto paikalle ja joivat siitä vettä.¹⁴¹ Raivostuneet kastihindut vastasivat veden ”saastuttamiseen” väkivallalla. Jälkikäteen bramiinipapit puhdistivat veden rituaalisesti 108 astialla lehmänlantaa, virtsaa, maitoa, juoksettunutta maitoa ja voita.¹⁴²

Mahadin *satyagrahan* ohella Ambedkarin poliittista toimintaa 1920- ja 1930-lukujen taitteessa olivat erilaiset vastarintaliikkeet, joissa hän paitsi mobilisoi dalit-väestöä ja pyrki saamaan uudistusmielisiä hinduja Koskettamattomien asialle, myös provosoi hindunationalistisia piirejä. Selkein esimerkki tästä oli *Manusmriti*-lakikokoelman julkinen polttaminen joulukuussa 1927.¹⁴³ Hindu-laisten lain polttaminen oli niin hyökkäävä teko, että se vieroitti Ambedkarin kastihindutukijoista suurimman osan kaikkein radikaaleimpia uudistusmielisiä lukuun ottamatta.¹⁴⁴ Lisäksi Ambedkar ajoi daliteille yhdenvertaista pääsyä hindutemppeleihin, myöskin *satyagrahan* keinoin.¹⁴⁵

Kiistat temppeleihin pääsystä sekä julkisten välttämättömyyksien kuten vedenotto paikkojen käytöstä osuivat suoraan kastijärjestelmän puhtaus–saastaisuus-dikotomian ytimeen, mutta tässä yhteydessä on merkittävää huomata, että Ambedkarin vastarinta tapahtui nimenomaan hindulaisuuden sisäältä käsin. Ambedkar saattoi kieltää hindulaisuuden tai kastilaitoksen pyhyden, mutta hän ei ollut niiden ulkopuolella. Ambedkar suhtautui hindulaisuuteen enenevästi kriittisesti ja sen vuoksi olikin erikoista, että hän järjesti mielenosoituksia temppelien avaamiseksi daliteille. Taustalla oli

¹⁴⁰ ”The caste Hindus of Mahad prevent the Untouchables from drinking the water of the Chavadar Lake not because they suppose that the touch of the Untouchables will pollute the water or that it will evaporate and vanish. Their reason for preventing the Untouchables from drinking it is that they do not wish to acknowledge by such permission that castes declared inferior by sacred tradition are in fact their equals. - - We are not going to the Chavadar Lake merely to drink its water. We are going to the lake to assert that we too are human beings like others. It must be clear that this meeting has been called to set up the norm of equality.” Teoksessa Roy 2016, 108.

¹⁴¹ Ambedkar [S.a.] 2014, 247–258.

¹⁴² Roy 2016, 107. Lehmän merkityksestä hindulaisuudessa katso Dumont [1966] 1980, 147–149, 179.

¹⁴³ Mendelsohn & Vicziany 1998, 101.

¹⁴⁴ Ibid.

¹⁴⁵ Ambedkar [1933] 2014, 380–395.

tietoinen suunnitelma – tai niin Ambedkar ainakin jälkikäteen totesi. Kysymystä temppeleiden aukaisemisesta Ambedkar kommentoi nimittäin seuraavasti.

“En aloittanut liikettä temppeleiden avaamiseksi siksi, että olisin halunnut alistettujen luokkien pääsevän palvomaan epäjumalia, joita heitä estettiin palvomasta, tai siksi, että olisin uskonut temppeleihin pääsyn tekevän heistä tasavertaisia jäseniä ja erottamattoman osan hindulaista yhteiskuntaa. Mitä siihen kysymykseen tulee, kehottaisin alistettuja luokkia vaatimaan hindulaisen yhteiskunnan ja hinduteologian täydellistä kunnostamista ennen kuin he suostuvat olemaan erottamaton osa hindulaista yhteiskuntaa. Aloitin *satyagrahan* temppeliin pääsystä ainoastaan sen vuoksi, että mielestäni se oli paras keino sytyttää alistetut luokat ja tehdä heidät tietoisiksi asemastaan. Nyt uskon, että olen saavuttanut tuon päämäärän, eikä minulla ole enää käyttöä temppeleiden avaamiselle. Haluan alistettujen luokkien keskittävän energiansa ja voimavaransa politiikkaan ja koulutukseen, ja uskon, että he ymmärtävät kummankin tärkeyden.”¹⁴⁶

Gandhin tavoin myös Ambedkar ymmärsi uskonnon merkityksen kansojen liikuttajana ja käytti sitä hyödyksi, kuten yllä olevasta lainauksesta voi tulkita. Toiminta temppeleiden aukaisemiseksi oli ensisijaisesti kollektiivisen identiteetin, itsetunnon ja tietoisuuden rakentamista – alistettujen luokkien sytyttämistä. Ambedkarin vastarinnan toiminta alkoi uskonnollisen syrjinnän haastamisena, koska se oli erottamaton osa materialistista syrjintää. Toisin kuin Gandhi, Ambedkar ei voinut pitää syrjiviä rakenteita pyhinä.

Ambedkar odotti Gandhilta tukea temppeli-*satyagrahalle*, koska Gandhi oli ollut myös myötämieslinen dalitien kamppailulle, mutta Gandhi ei hyväksynyt *satyagrahan* käyttöä tässä yhteydessä. Gandhi totesi, ettei tunkeutuminen temppeleihin voimakeinoin ollut *satyagrahan* periaatteiden mukaista.¹⁴⁷ Pakottaminen oli rikos, tapahtui se sitten brittien tai intialaisten toimesta. Tämä näkemys heijasteli Gandhin *Hind Swarajissa* määrittelemiä periaatteita. Alistetut luokat eivät saisi pakottaa yläkastisia ihmisiä avaamaan hindutemppeleitä. Jumala ei olisi nähtävissä voiman avulla – vaan

¹⁴⁶ “I did not launch the temple entry movement because I wanted the Depressed Classes to become worshippers of idols which they were prevented from worshipping or because I believed that temple entry would make them equal members in and an integral part of the Hindu Society. So far as this aspect of the case is concerned I would advise the Depressed Classes to insist upon a complete overhauling of Hindu Society and Hindu theology before they consent to become an integral part of Hindu Society. I started temple entry *Satyagraha* only because I felt that was the best way of energising the Depressed Classes and making them conscious of their position. As I believe I have achieved that purpose I have no more use for temple entry. I want the Depressed Classes to concentrate their energy and resources on politics and education and I hope that they will realise the importance of both.” Ambedkar [1934] 2014, 202.

¹⁴⁷ Gandhi [1929] 1999, 131.

Jumala oli koskettamattomien keskuudessa heidän sydämissään temppeleiden ja moskeijoiden sijaan. Koskettamattomien oli pitkämielisesti kärsittävä ja rukoiltava yläkastisen julmuuden päättymistä, Gandhi ohjeisti.¹⁴⁸

Ambedkarille Gandhin vastaus oli raskas isku. Hän kommentoi temppeli-*satyagrahaa* teoksessaan *What Congress and Gandhi have done to the Untouchables*:

“Tämä *satyagraha*-liike oli eittämättä irrallaan kongressipuolueesta. Se oli Koskettamattomien järjestämä, johtama ja rahoittama. Silti Koskettamattomat luottivat saavansa herra Gandhin moraalisen tuen. Heillä oli itse asiassa hyvät perusteet siihen. Sillä *satyagrahan* ase – jonka ydinajatuksena on sulattaa vastapuolen sydän kärsimyksen avulla – oli ase, jonka oli takonut herra Gandhi, ja joka oli johtanut kongressipuolueen käyttämään sitä brittihallintoa vastaan saavuttaakseen *swarajin*. Luonnollisesti Koskettamattomat odottivat herra Gandhilta täyttä tukea omalle *satyagrahalleen* hinduja vastaan, jonka tarkoituksena oli tuolloin oikeus ottaa vettä julkisista kaivoista ja astua sisään julkisiin hindutemppeleihin. Herra Gandhi ei kuitenkaan antanut tälle *satyagrahalle* tukeaan. Eikä hän ainoastaan ollut tukematta sitä, vaan hän tuomitsi sen kovin sanoin.”¹⁴⁹

Sytä Gandhin haluttomuudelle tukea dalit-liikettä Ambedkarin ehdoilla oli useita. Gandhi ei todennäköisesti halunnut vieraannuttaa tukijoitaan – myös taloudellisia – ajamalla liian radikaalia sosiaalista uudistuspolitiikkaa. Lisäksi on syytä huomioida, että siinä missä Gandhille kysymys dalitien asemasta oli yksi poliittinen aihe muiden joukossa, Ambedkarin koko elämä kietoutui kastisyrjinnän ja sen vastustamisen ympärille eikä hänellä dalitina ollut Gandhin tavoin mahdollisuutta tutkailla aihetta riippumattomana ulkopuolisena.

Gandhin holhoavan näkemyksen mukaan muutos dalitien asemaan lähti pikemminkin hindujen yläluokan keskuudesta, joiden tuli suorittaa katumusharjoitusta, koska nämä olivat ikiajat laiminlyöneet koskettamattomia.¹⁵⁰ Koskettamattomuus oli hindulaisuuden historiallinen turmeltuma,

¹⁴⁸ Gandhi [1929] 1999, 131.

¹⁴⁹ “This *satyagraha* movement was no doubt independent of the Congress. It was organised by the Untouchables, led by the Untouchables and financed by the Untouchables. Yet the Untouchables were not without hope of getting the moral support of Mr. Gandhi. Indeed they had very good ground for getting it. For the weapon of *satyagraha*—the essence of which is to melt the heart of the opponent by suffering—was the weapon which was forged by Mr. Gandhi, and who had led the Congress to practise it against the British Government for winning *Swaraj*. Naturally the Untouchables expected full support from Mr. Gandhi to their *satyagraha* against the Hindus the object of which was to establish then-right to take water from public wells and to enter public Hindu temples. Mr. Gandhi however did not give his support to the *satyagraha*. Not only did he not give his support, he condemned it in strong terms.” Ambedkar [1945b] 2014, 247.

¹⁵⁰ Gandhi [1931a] 1999, 83–84.

jonka oikeamieliset kastihindut voisivat korjata.¹⁵¹ Tämä katumusharjoitus tapahtui käytännössä sosiaalisen reformin kautta, ja nimenomaan yläkastisten hindujen sisäisestä uudistuksesta käsin, Gandhi kirjoitti. Gandhi siis näki toimijuuden ja velvollisuuden olevan juuri kastihinduilla.

Gandhin ja Ambedkarin näkemyserot osoittavat lopulta heidän täysin erilaista suhtautumistaan dalitien emansipaatioon, ja ne voidaan laajemmin käsittää kahden erilaisen vastarinnan tradition ilmentymänä. Hardtmann erottelee toisistaan kaksi keskenään ristiriitaista kastivastarinnan muotoa: hindulaisuuden sisällä toimivan, kastijärjestelmän ja hindulaisuuden uudistamista ajavan liikkeen, sekä itsenäisen, kastijärjestelmän ja hindulaisuuden vastaisen liikkeen.¹⁵² Gandhin kieltämättä paternalistisen vaatimuksen kastihindujen asennemuutoksesta voi nähdä integraatioon ja inklusioon pyrkivänä. Ambedkarin edustama kastinvastainen vastarintaliike puolestaan perustui näkemykselle, että hindulaisuus oli kastijärjestelmän perustana – sen irrottamattomana osana. Hindulaisuus kanonisoi kastin ja kasti kietoutui hindulaiseen ideologiaan. Näin ollen daliteilla ei ollut mitään tarvetta kuulua sellaiseen järjestelmään, joka sorti heitä. Täten kastinvastainen liike otti lähtökohdakseen erottautumisen ja irrottautumisen. Tämä osaltaan selittää Gandhin ja Ambedkarin konflikteja ja heidän näkemystensä yhteensovittamattomuutta. Hindulaisuuden oppien mukaan kastiin synnyttiin ja siinä kuoltiin, eikä uskonnollinen kääntyminen tai sosiaalinen reformi muuttanut tätä tosiasiaa.

Ambedkarin aikalainen ja ambedkarilaisessa liikkeessä toiminut aktivisti Vasant Moon kirjoittaa omaelämäkerrassaan ristiriidoista, joita oman kulttuurin traditioita vastaan käyminen ihmisissä aikaansai. Moon kertoo, kuinka Ambedkar kehotti dalit-väestöä *Janata*-viikkolehdessään olemaan suorittamatta uskonnollisia rituaaleja, *puja*-menoja. ”Hindujumalia ei tuotu meille, älkää tehkö heille *pujaa*. Heidän festivaalinsa eivät ole meidän; älkää osallistuko niihin.”¹⁵³ Moonin mukaan etenkin vanhemman sukupolven oli mahdotonta hylätä hindukulttuuria kokonaisuudessaan. Koska hindulaisuudessa keskeistä oli *praxis* eli uskonnon harjoittaminen, Ambedkarin vaatimus perinteiden hylkäämisestä oli radikaali ja kivulias. Lisäksi kastien välisille suhteille oli ominaista keskinäisriippuvuus, koska kastin mukaiset tehtävät olivat usein periytyviä. Näin ollen tietyt dalit-kastit hoitivat esimerkiksi saastuttavina pidettyjä hautajaisrituaaleja, jotka olivat yhteiskunnallisesti

¹⁵¹ Mendelsohn & Vicziany 1998, 14.

¹⁵² Hardtmann 2010, 46; 83–86.

¹⁵³ ”The Hindus’ gods were not brought for us; don’t do their *puja*. Their festivals are not ours; don’t observe them.” Teoksessa Moon & Omvedt 2000, 42.

katsoen välttämättömiä. Tästä näkökulmasta katsottuna Ambedkarin kehoitus pidättäytyä hindu-rituaaleista oli suoranainen vaatimus yhteiskunnalliseen protestiin.

Mendelsohn ja Vicziany huomauttavat, että päästäkseen dalitväestön johtajaksi Ambedkarin oli luotava poliittinen liike, joka perustui dalitien ja hindulaisten, intialaisten valtaväestön, eroavaisuuteen.¹⁵⁴ Gandhin poliittinen asema oli huomattavasti helpompi, kun hän saattoi kieltää tuon eroavaisuuden ja julistaa inklusion houkuttelevaa sanomaa. Ambedkarin poliittista kamppailua vaikeutti tässäkin asiassa se, etteivät dalitit olleet yhtenäinen, selvästi hindulaisuudesta erillään oleva ryhmä, vaan hajanainen väestö, jonka olemassaoloa leimasi yhteinen alistamisen kokemus ja toisaalta keskinäinen riippuvuus hinduyhteiskuntaan.¹⁵⁵

Vaikka Ambedkar tunnusti kastijärjestelmän olevan bramiinien vallankäytön muoto, hän itse ei korostanut kastilaitoksen materialistista puolta vaan ajatteli, että sitä ylläpiti etenkin ihmisten uskon jumalallisuuteen:

“Koskettamattomuuden poistamiseksi toimivat uudistajat, Mahatma Gandhi mukaan lukien, eivät tunnu ymmärtävän, että ihmisten toiminta on vain seurausta heidän uskostaan *shastroissa* mainittuihin oppeihin, ja että ihmiset eivät muuta käyttäytymistään ennen kuin he lakkaavat uskomasta *shastrojen* pyhyyteen, joihin heidän käytöksensä perustuu. - - Hindut pitäytyvät sosiaalisen järjestyksen pyhyydessä. Kastilla on jumalallinen alkuperä. Teidän täytyy siten tuhota kastiin kuuluvat pyhyys ja jumalallisuus. Viime kädessä tämä tarkoittaa, että teidän tulee tuhota *shastrojen* ja *Vedojen* auktoriteetti.¹⁵⁶

Tästä voi tulkita myös Ambedkarin ymmärtäneen kastilaitoksen bramiinikeskeisesti ja kastin uskonnollista puolta painottaen. Teoksissaan *Who were the Shudras? How they came to be the Fourth Varna in the Indo-Aryan Society* (1946) ja *Untouchables – Who were they and why they became Untouchables?* (1948) Ambedkar selvittää vanhojen sanskritinkielisten tekstien avulla shudrien ja

¹⁵⁴ Mendelsohn & Vicziany 1998, 112.

¹⁵⁵ Ibid.

¹⁵⁶ “Reformers working for the removal of untouchability, including Mahatma Gandhi, do not seem to realise that the acts of people are merely the results of their beliefs inculcated in their minds by the shastras, and that people will not change their conduct until they cease to believe in the sanctity of the shastras on which their conduct is founded. - - The Hindus hold to the sacredness of the social order. Caste has a divine basis. You must therefore destroy the sacredness and divinity with which caste has become invested. In the last analysis, this means you must destroy the authority of the shastras and the Vedas.” Ambedkar & Anand [1936] 2016, 287–289.

Koskettamattomien historiaa, ja kummankin teoksen läpi kulkee vahva bramiinikritiikki. Dumontin tavoin Ambedkar käsitteellisti ja luokitteli alemmat kastit ensisijaisesti suhteessa bramiineihin.

Koska Ambedkar hahmotti kastisyrjinnän johtuvan yllä olevan lainauksen mukaisesti ensisijaisesti uskonnollisista syistä, hän ei voinut myöskään ammentaa samasta intialaisen hengellisen vapauden traditiosta, johon Gandhi toimintansa perusti, vaan sisäisen muutoksen sijaan Ambedkar korosti politiikassaan ulkoisten tekijöiden, kuten instituutioiden ja rakenteiden muuttamisen tärkeyttä sosiaalisen muutoksen aikaansaamisessa. Luopumisen vapaus ei tarjonnut vapautta yhteiskunnan alistetuille, jotka olivat rituaalisesti ja materiaalisesti sorrettuja. Ei olekaan yllättävää, että Ambedkarin omaksuma vapausajattelu olikin länsimaisille mannereurooppalaisille arvoille perustuvaa. Yhdessä pääteoksistaan, *Annihilation of Caste*¹⁵⁷, Ambedkar esittää kuulijoilleen, uudistusmielisille hinduille, haasteen:

“Millainen on teidän ihanneyhteiskuntanne, jos ette halua kastilaitosta, teiltä tullaan varmasti kysymään. Jos kysytte minulta, minun ihanteeni on yhteiskunta, joka perustuu vapaudelle, tasa-arvolle ja veljeydelle.”¹⁵⁸

Ei ole myöskään yllättävää, että Ambedkar katsoikin lopulta parhaaksi keinoksi toimia brittiläisen siirtomaakoneiston kautta saadakseen aikaan lainsäädännöllisiä muutoksia dalitien asemassa. Tämä siirtymä passiivisen vastarinnan eli *satyagrahan* käytöstä valtion lainsäädännöllisten instituutioiden kautta toimimiseen ja brittiläisen oikeusvaltioperiaatteen hyödyntämiseen – joka tosin siirtomaakonteksti huomioiden oli itsessään ristiriitainen ja paradoksaalinen – osoitti Ambedkarin ymmärtäneen lainsäädännön keskeisyyden vähemmistöjen aseman turvaamiseksi.

Toisin kuin Gandhille, Ambedkarille *swarajin* saavuttaminen puolestaan oli toissijaista, sillä hän pelkäsi dalitien aseman puolesta, mikäli brittiahallinto syrjäytettäisiin ja vallan ottaisivat kastihindut. Täten Ambedkarille keskeistä oli saada ensiksi aikaan sosiaalinen muutos, ja tässä hän hyödynsi brittiahallinnon voimaa. Ambedkar kirjoitti, kuinka historiallisesti katsoen sosiaaliset ja uskonnolliset vallankumoukset olivat aina edeltäneet poliittisia vallankumouksia.¹⁵⁹

¹⁵⁷ Hindureformistien kokoukseen, *Jat-Pat-Todak Mandaliin*, puheeksi tarkoitettu *Annihilation of Caste* jäi pitämättä, koska kokouksen järjestäjät pitivät sitä liian radikaalina. Ambedkar julkaisi puheen itsenäisenä teoksena vuonna 1936. Ambedkar & Anand [1936] 2016, passim.

¹⁵⁸ “What is your ideal society if you do not want caste, is a question that is bound to be asked of you. If you ask me, my ideal would be a society based on liberty, equality, and fraternity. And why not?” Ibid., 260.

¹⁵⁹ Ibid., 224.

Ambedkarin mukaan ”mielen ja sielun vapauttaminen on välttämätön ennakkoehto kansojen poliittiselle laajentumiselle.”¹⁶⁰ Tämä ei lähtökohtaisesti kuulostanut radikaalisti eroavan Gandhin ajattelusta, mutta dalit-kysymyksessä Ambedkar ja Gandhi ajautuivat syvenevään ristiriitaan. Tämä ristiriita paljasti vähemmistöpolitiikan haasteet uskonnollisesti monimuotoisessa yhteiskunnassa, jota brittien siirtomaavalta yritti ymmärtää ja pitää kiihkeästi hallinnassaan.

Tässä luvussa selvitin Intian poliittista kehityskulkua 1900-luvun alkuvuosikymmeninä. Tapahtumien taustalta piirtyi esiin siirtomaahallinnon monimuotoinen läsnäolo ja läpäisevyys. Samalla paljastui, että kolonialistinen valta ei ollut missään vaiheessa absoluuttista vaan aina neuvoteltua ja haastettua. Vaikka valta perustui viime kädessä sotilaalliseen uhkaan, niin tosiasiaassa kolonialistinen läsnäolo oli väkivallan uhkaa syvempää. Se näyttäytyi instituutioissa, kaupankäynnissä, hallinnossa, koululaitoksissa ja ihmissuhteissa. Useimmat elivät siirtomaahallinnon alla kuitenkin tavallista elämää. Monet hyötyivät sen tuomista mahdollisuuksista. Myös dalitien aseman voi katsoa parantuneen siirtomaahallinnon alaisuudessa, kun erilaiset kulttuuriset ja uskonnolliset normit törmäsivät toisiinsa ja tulivat haastetuiksi. Tämä ravisteli vanhoja ajattelumalleja ja tuotti uudenlaisia aatteita ja mahdollisuuksia.

Kolonialistisen vallan epänormaalius tuli parhaiten ilmi juuri sen aikaansaaman vastarinnan muodossa. Siirtomaahallinto joutui jatkuvasti perustelemaan läsnäoloansa. Valta oli jatkuvasti levotonta, koska se perustui moraalisesti hankalalle käsitykselle rotuopillisesta eriarvoisuudesta. Sivistyksellinen ja taloudellinen projekti oli helpommin perusteltavissa kuin vastahakoisuus luovuttaa demokraattisia instituutioita intialaisten hallintaan. Oma vaikutuksensa siirtomaapolitiikkaan oli myös Britannian sisäpolitiikalla ja sotavuosilla.

Kulttuurien välinen hybridinen tila synnytti myös uudenlaisia ajattelijoita. Gandhi ja Ambedkar olivat kumpikin poikkeuksellisia vastarinnassaan. Ambedkar oli vaatimuksissaan kuitenkin Gandhia radikaalimpi, sillä hänen ja dalitien näkökulmasta ensisijainen uhka ei ollut vieras valta, vaan vielä läheisempi vihollinen – hindulainen yhteiskunta, jossa kastisuhteita määrittivät konflikti ja keskinäinen riippuvuus.

¹⁶⁰ “- the emancipation of the mind and soul is a necessary preliminary for the political expansion of the people.” Ambedkar & Anand [1936] 2016, 226.

3. DALITIT POLIITTISEN JA USKONNOLLISEN KAMP- PAILUN VÄLINEENÄ

3.1 *Round Table Conferences* – ristiriitojen neuvottelut

Vuosien 1930 ja 1932 välillä Britannian hallitus ja Intian edustajat kokoontuivat neuvottelemaan Lontooseen perustuslaillisista uudistuksista Intiaa koskien. Intialaisten näkökulmasta nämä *Round Table Conferences* -neuvottelut olivat merkittäviä, kirjoitti B. R. Ambedkar myöhemmin vuonna 1945 siitä syystä, että Hänen Majesteettinsa hallitus huomioi intialaisten oikeuden tulla kuulluksi Intian perustuslain laatimisessa.¹⁶¹ Erityisen merkittävää Ambedkarin näkökulmasta oli se, että Koskettamattomat saivat ensimmäistä kertaa erilliset edustajat mukaan neuvotteluihin. Toinen näistä edustajista oli Ambedkar itse. Ensimmäisten neuvottelujen keskeinen taho, joka loisti pois-saolollaan, oli Intian kansallinen kongressipuolue.

Round Table -neuvottelujen taustalla oli monimuotoinen poliittinen kehityskulku, jossa yhdistyivät Britannian sisäpolitiikka sekä intialaisten vuoroin neuvotteluille, vuoroin vastarintatoiminnalle perustuva poliittinen toiminta. Monipolvinen tie neuvotteluihin ilmensi osaltaan siirtomaavallan ylläpitämisen monimutkaisuutta ja jatkuvaa kamppailua.

Vuonna 1928 brittiläiset lähettivät Intiaan Sir John Simonin johtaman komission (nk. *Simon Commission*) selvittämään tarvittavia perustuslaillisia ja poliittisia uudistuksia. Kulken ja Rothermundin mukaan ajankohdan valintaan ei niinkään vaikuttanut brittihallinnon näkemys uudistusten välittömästä tarpeellisuudesta, kuin Britanniassa valtaa pitävän konservatiivipuolueen poliittiset intressit. Intian valtiosihtööri lordi Birkenhead halusi toimeenpanna uudistukset Intiassa ennen kuin konservatiivien pääasiallinen poliittinen vastustaja, vasemmistolainen työväenpuolue (*Labour Party*) pääsisi päättämään asioista. Intiassa sekä kongressipuolue että Muslimiliiga suhtautuivat vihamielisesti Simonin komissioon, sillä siinä ei ollut yhtäkään intialaista edustajaa. Komission valkoisuus oli loukkaus intialaisia kohtaan, jotka olivat 1900-luvun alkuvuosikymmenet kamppailleet oman edustuksensa lisäämiseksi päätöksentekokelemissä.¹⁶²

¹⁶¹ Ambedkar [1945b] 2014, 40.

¹⁶² Kulke & Rothermund 2004, 281–282; Stein & Arnold 2010, 305–306.

Vastareaktiona Simonin komissiolle kongressipuolue kutsuikin koolle puoluerajat ylittävän toimikunnan, joka laati luonnoksen Intian uudesta perustuslaista intialaisten voimin. Perustuslakiluonnos esitti Intialle asemaa dominiona osana brittiläistä imperiumia. Brittien vastaus tähän oli kuitenkin epämääräinen ja pidättyväinen, mikä lisäsi intialaisten nationalistien turhautumista.¹⁶³

Mohandas Gandhi pyrki rauhoitteluun kongressipuolueen radikaalia siipeä, jolle kolonialistisen vallan väkivaltainen vastustaminen oli Gandhin väkivallattomuuden politiikkaa houkuttelevampi tie. Gandhi oli varmistanut, että puolueen presidentiksi valittiin vuonna 1929 nuori Jawaharlal Nehru, joka näkemyseroistaan huolimatta piti Gandhia selvänä auktoriteettina. Brittihallinnon myöntymättömyys ja intialaisten kiihtyvät vaatimukset tiivistyivät kongressipuolueen joulukuussa 1929 esittämään *Purna Swaraj* -julistukseen (täydellinen itsehallinto), joka oli selvä tiukennus aikaisempaan vaatimukseen dominioasemasta.¹⁶⁴

Gandhi aloitti toisen kansalaistottelemattomuuskampanjansa Intiassa vuonna 1930 kongressipuolueen tukemana. Huonot taloudelliset olot olivat lisänneet levottomuutta ja väkivaltaisuuksia myös maaseudun väestön keskuudessa 1920-luvulla. Kongressipuolue jakautui asian suhteen: Gandhi ja puolueen vanha siipi eivät halunneet sekaantua maatyöläisten, vuokraviljelijöiden, maanomistajien ja rahanlainaajien välisiin kiistoihin. He halusivat välttää luokkataistelua itsenäisyyskampailun kustannuksella ja pelkäsivät lisäksi, että puuttuminen ajaisi omistavat luokat brittihallinnon suojiin. Kongressipuolueen nuoret radikaalit Nehru mukaan lukien puolestaan näkivät, että puolueen tulisi tukea vuokramaksuista kieltäytyvien vuokraviljelijöiden kampanjaa – maanomistajien vieraannuttaminen ei olisi kongressipuolueelle kohtalokasta.¹⁶⁵

Tässä jännitteisessä tilanteessa Gandhi valitsikin tottelemattomuuskampanjansa kohteeksi viisaasti Intian hallituksen ylläpitämän suolamonopolin. Suolaveron nimittäin vaikutti kaikkiin intialaisiin, koskien erityisesti köyhimpiä. Stein ja Arnold korostavat, kuinka regressiiviseen suolaveroon kohdistuva kampanja oli Gandhilta nerokas siirto. Kenelläkään intialaisella ei ollut syytä vastustaa liikettä, ja köyhimpiin raskaimmin kohdistuva vero oli täydellinen symboli imperialistisesta hyväksikäytöstä. Pysyttelemällä erossa vuokraviljelijöiden ja myös tehdastyöläisten poliittisista vaatimuksista Gandhi myös varmisti, ettei suurmaanomistajilla tai tehtaanomistajilla ollut aihetta

¹⁶³ Kulke & Rothermund 2004, 299.

¹⁶⁴ Ibid.; Stein & Arnold 2010, 313.

¹⁶⁵ Kulke & Rothermund 2004, 300; Stein & Arnold 2010, 310.

hylätä kongressipuoluetta. Kongressipuolueen ja Gandhin toiminta oli nimittäin hyvin riippuvaista maanomistajien ja kapitalistien taloudellisesta tuesta.¹⁶⁶

Gandhin 24 päivää kestänyt suolamarssi keväällä 1930 vei hänet kannattajineen ashramiltaan Ahmedabadista Arabianmeren rantaan Dandiin Gujaratissa. Siellä hän brittihallinnon suolamonopolia rikkoen poimi suolaa tuhansien intialaisten seuratessa Gandhin esimerkkiä ympäri Intiaa. Suolamarssin tehoa lisäsivät joukkotiedotusvälineet, jotka välittivät Gandhin tempauksen uutisvideona ympäri maailmaa. Gandhi pidätettiin muutamaa kuukautta myöhemmin ja vangittiin.¹⁶⁷

Tässä jännitteisessä vastarinnan tilassa pidettiin *Round Table Conferences* -neuvottelut. Lontoon koolle kutsutut neuvottelut perustuivat Simonin komission hahmotelmien pohjalle Intian uudesta perustuslaista. Kutsuessaan mukaan laajan joukon intialaisten edustajia britit olivat kuitenkin selvästi aiempaa sovittelevampia ja huomioivat Simonin komission saaman vihamielisen vastaanoton. Neuvottelut tarjosivat virallisesti yhteisen foorumin intialaisille ja briteille. Tarkoitus oli päästä yksimielisyyteen Intian uudesta perustuslaista.¹⁶⁸

Kongressipuolue boikotoi ensimmäisiä neuvotteluja osana kansalaistottelemattomuuslinjaustaan.¹⁶⁹ Jawaharlal Nehrun johtamasta kongressipuolueesta oli tullut – ei vähiten omasta näkökulmastaan – intialaisen itsenäisyystaistelun ja kansallisen vastarinnan johtava voima. Poliittisen historian tutkija Ramachandra Guha tosin muistuttaa, että kongressipuolueen väite koko Intian edustamisesta oli jatkuvasti haastettuna.¹⁷⁰ Guhan mukaan kommunistiset puolueet pitivät kongressipuoluetta maanomistajien ja kapitalistien puolueena, ja muslimeita edustava Muslimiliiga puolestaan näki sen pelkästään hindulaisena. Kaiken lisäksi Ambedkar lisäsi hajaannusta entisestään väittämällä, ettei puolue edes edustanut kaikkia hinduja, vaan ainoastaan ylempiä kasteja.

“Kaikki Intiassa hinduja lukuun ottamatta tietävät, että nimestään riippumatta on selvää, että kongressipuolue on keskiluokkaisista hinduista koostuva ryhmä, jota hindukapitalistit tukevat, ja jonka tavoite ei ole intialaisten vapauttaminen vaan itsenäisyys brittivallasta. He pyrkivät ottamaan ne valta-asemat, joita britit nyt pitävät hallussaan. Jos kongressin tavoitteleva vapaus saavutetaan, ei

¹⁶⁶ Stein & Arnold 2010, 313; Kulke & Rothermund 2004, 299.

¹⁶⁷ Ibid., 313–314; Ibid., 299–300.

¹⁶⁸ Kulke & Rothermund 2004, 282.

¹⁶⁹ Ambedkar [1945b] 2014, 45.

¹⁷⁰ Guha 2010, 34.

ole epäilystäkään, että hindut kohtelisivat Koskettamattomia aivan samalla tavoin kuin aikaisemminkin.”¹⁷¹

Kongressipuolueen lopullisena tavoitteena oli *swaraj* eli itsehallinto.¹⁷² Kongressipuolueen presidentin Nehrun lisäksi puolueen ja itsenäisyyskamppailun ytimessä, sen sydämenä, oli *Mahatma*-kunnianimen saanut Mohandas Gandhi. Neuvottelujen toiselle kierrokselle tultaessa kongressipuolue ja brittihallinto olivat päässeet sopimukseen, ja puolue lähetti edustajansa Lontoossa käyntiin neuvotteluihin. Gandhi oli luvannut sopimuksen myötä keskeyttää kongressipuolueen tuke-
man kansalaistottelemattomuuskampanjansa. Voimakkaan kongressipuolueen osallistuminen sai Ambedkarin mukaan kaikki osapuolet odottamaan merkittävää edistystä pöydällä oleviin kysymyksiin.¹⁷³ Kongressin edustajaksi puolue valitsi Gandhin.

Neuvottelut kuitenkin kärjistyivät, eivätkä Intian edustajat päässeet keskenään sopuun. Jawaharlal Nehru, joka kirjoitti omaelämäkertaansa istuessaan vankilassa brittihallinnon toimesta vuosina 1934–1935, totesi, ettei kongressipuolue liittynyt mukaan neuvotteluihin ”keskustellakseen loputtomiin perustuslain mitättömistä yksityiskohdista”.¹⁷⁴ Nehrun näkemyksen mukaan varsinainen kysymys oli, kuinka paljon valtaa britit olivat valmiita siirtämään demokraattiselle Intialle. Nehrun ja koko kongressipuolueen mieli oli jo kääntynyt kohti itsenäistä Intiaa, tai ainakin itsehallinnon merkittävää lisäämistä. Nehrun kannalta pikkuasiat kuten Intian uskonnollisten vähemmistöjen perustuslaillinen asema ratkaistaisiin myöhemmin, kunhan olennaisesta oli saatu sopu. Nehru, jonka on täytynyt saada tietonsa suoraan Gandhilta Lontoosta, kirjoitti jälkikäteen:

”Britannian hallituksella ei kuitenkaan ollut aikomustakaan taipua toiveisiimme tässä asiassa. Heidän toimintatapansa oli perustavanlaatuaisten kysymysten käsittelyn lykkääminen ja konferenssin näännyttäminen vähäpätöisiin ja epäolennaisiin kysymyksiin. Silloinkin kun perustavia asioita käsiteltiin, hallitus piti korttinsa salassa, kieltäytyi antautumasta keskusteluun ja lupasi ilmaista

¹⁷¹ ”Now everybody in India, outside the Hindus, knows that whatever may be its title it is beyond question that the Congress is a body of middle class Hindus supported by the Hindu Capitalists whose object is not to make Indians free but to be independent of British control and to occupy places of power now occupied by the British. If the kind of Freedom which the Congress wants was achieved there is no doubt that the Hindus would do to the Untouchables exactly what they have been doing in the past.” Ambedkar [1943] 2014, 402.

¹⁷² Gandhi & Parel [1909] 1997, passim.

¹⁷³ Ambedkar [1945b] 2014, 55.

¹⁷⁴ “- - to talk interminably about the petty details of a constitution.” Nehru 1942, 207.

mielipiteensä myöhemmin perusteellisen pohdinnan jälkeen. Heidän valttikorttinsa oli tietenkin kommunalistinen kysymys, ja he käyttivät sitä surutta. Se hallitsi koko neuvotteluja.”¹⁷⁵

Nehrun käyttämä kommunalismin käsite viittaa yhteisöön (*community*) ja sitä käytetään erityisesti intialaisen yhteiskunnan ja politiikan tutkimuksessa. Kommunalismi on ymmärrettävä suhteessa kansallisvaltion ja kansalaisyhteiskunnan käsitteisiin. Van Der Veerin mukaan kommunalismi ilmentää kuulumisen politiikkaa (*politics of belonging*), mutta ei kuulumista kansallisvaltioon, vaan homogeeniseen, uskonnolliseen yhteisöön. Tässä mielessä kommunalismi onkin eräänlainen vastakäsite nationalismille ja sen yhtenä sukulaiskäsitteenä voikin pitää heimoajattelua (*tribalism*). Sikäli kun nationalismin ajatellaan selittävän kansallisvaltion rakentumista yhteisen ideologian ympärille yhteisön tai ”kansan” rakentajana, niin kommunalismi selittää tämän prosessin epäonnistumista. Olennaista on myös, ettei tämä kuulumisen politiikka ole alueellisesti tai maantieteellisesti rajattua.¹⁷⁶

Dumont määrittelee edelleen kommunalismin ideologiana, joka korostaa uskonnollisen yhteisön merkitystä poliittisena ryhmänä. Eri uskonnon harjoittajien ryhmät muodostavat kukin oman sosiaalisen, poliittisen ja taloudellisen yksikkönsä, ja näiden keskinäistä eroavaisuutta ja jopa vihamielisyyttä ylläpidetään, tarkoituksellisesti ja tahattomasti.¹⁷⁷ Poliitikassa kommunalistiset jaot näkyvät usein äänestäjien jakautumisessa erilaisiin ryhmittymiin ja niitä myös käytetään hyväksi, mikä johtaa usein partisaanipolitiikkaan.¹⁷⁸

Modernisaatioteoriat – joihin olennaisesti liitetään ajatus sekularismin etenemisestä – eivät kykene selittämään sitä, kuinka uskonnolliset yhteisöt muodostavat vahvan poliittisen voiman myös moderneissa valtioissa eri puolilla maailmaa. Perinteisiin yhteisöihin yhdistettävä uskonnollisuus erotetaan näissä teorioissa tiukasti sekulaarista modernismista. Tämä jako ei kuitenkaan näytä osoittautuvan todenmukaiseksi. Liberaalin poliittisen teorian mukaan alkukantaisiin yhteisöihin

¹⁷⁵ “The British Government had, however, no intention of falling in with our wishes in the matter. Their policy was to postpone the consideration of fundamental questions and to make the Conference exhaust itself, more or less, on minor and immaterial matters. Even when major matters were considered, the Government held its hand, refused to commit itself, and promised to express its opinion after mature consideration later on. Their trump card was, of course, the communal issue, and they played it for all it was worth. It dominated the Conference.” Nehru 1942, 207.

¹⁷⁶ van der Veer 2015, 263.

¹⁷⁷ Dumont [1966] 1980, 314–315.

¹⁷⁸ Sathaye 2015, 227; Jodhka 2015, 68.

tukeutuva kommunalismi on esteenä modernin kansalaisyhteiskunnan syntymiselle, jossa yksilöt toimivat tasavertaisina kansalaisina suhteessa kansallisvaltion.¹⁷⁹

Nehrun mukaan neuvottelujen intialaiset edustajat lankesivat siis suurelta osin brittihallituksen keinoitteluun. Nehru puhui edustajista sekalaisena joukkiona, jossa harva edusti ketään muuta kuin itseään. Kokonaisuutena he edustivat Nehrun sanoin poliittisesti ja sosiaalisesti Intian kaikkein taantumuksellisimpia tahoja. Nehrun näkökulmasta, istuessaan brittihallinnon takia epämiellyttävissä oloissa intialaisessa vankilassa, neuvottelut kokonaisuudessaan olivat siirtomaahallinnon juonina:

”Valitsemalla huolellisesti ehdokkaansa konferenssiin, brittihallitus oli kerännyt nämä taantumukselliset tahot, ja ohjaamalla käsittelyjärjestystä he olivat tehneet kommunalistisesta kysymyksestä keskeisen asian. Siellä olevien riitapukarien joukkion oli mahdotonta päästä asiassa sopimukseen. Brittihallitus onnistui pyrkimyksessään ja siten osoitti, että sillä on yhä ei ainoastaan fyysinen mahti ylläpitää imperiumiaan, vaan myös tarvittava juonikkuus ja valtiomiestaito jatkaakseen imperiumin perintöä vielä vähän pidempään. Konferenssi itsessään kaikkine juonitteluineen, opportunistisineen ja turhine kiertelyineen ei ollut epäonnistuminen Intialle. Se oli luotu epäonnistumaan, ja intialaisia voi tuskin syyttää epäonnistumisesta. Mutta se onnistui kääntämään maailman huomion Intian todellisista ongelmista, ja Intiassa se puolestaan tuotti pettymystä, masennusta ja nöyryytyksen tunteita. Se antoi taantumuksellisille voimille tilaisuuden nostaa jälleen päätään.”¹⁸⁰

Kongressipuolueelle, Gandhille ja Nehrulle neuvottelujen selvänä tavoitteena oli *swarajin* edistäminen. Kaikki mikä heidän näkökulmastaan hidasti tuota tavoitetta oli haitaksi. Brittihallinnolla ei kuitenkaan 1930-luvun alkupuolella ollut vielä aikomusta luopua lopullisesti siirtomaavaltansa kirkkaimmasta kruunusta, vaikka imperiumin loistokkain kausi olikin jo takanapäin. Uusi pääkaupunki New Delhi oli vasta otettu käyttöön vuonna 1931. Kuten Nehrun turhautuneesta tekstistä voi tulkita, erityisen haitallista Intian tulevaisuuden kannalta oli kongressipuolueen näkökulmasta

¹⁷⁹ van der Veer 2015, 263.

¹⁸⁰ “By careful selection of its nominees for the Conference, the British Government had collected these reactionary elements, and, by controlling the procedure, they had made the communal issue the major issue, and an issue on which no agreement was possible between the irreconcilables gathered there. The British Government succeeded in its endeavor, and thereby demonstrated that it still has, not only the physical strength to uphold its Empire, but also the cunning and statecraft to carry on the imperial tradition for a while longer. The Conference itself, with all its scheming and opportunism and futile meandering, was no failure for India. It was constituted so as to fail, and the people of India could hardly be made responsible for its failing. But it succeeded in diverting world attention from real issues in India, and, in India itself, it produced disillusion and depression and a sense of humiliation. It gave a handle to reactionary forces to raise their heads again.” Nehru 1942, 208–209.

kommunalismi puolueen pyrkiessä yhdistämään Intian väestöä yhdeksi rintamaksi brittiahallintoa vastaan.

Nehrun ja kongressipuolueen silmin brittiahallinnon *Round Table Conferences* -neuvotteluihin kutsumat ”taantumukselliset tahot” olivat osoitus siirtomaavallan viekkaudesta ja heidän harjoittamastaan hajota ja hallitse -politiikasta. Keskenään riitelevät kommunalistiset ryhmittymät osoittivat brittiahallinnolle ja muulle maailmalle, etteivät intialaiset olleet valmiita itsehallintoon. Näin britit saivat vahvistusta omalle kolonialistiselle diskurssilleen. Kaikesta siirtomaavallan vaikutuksesta ja uudistuksista huolimatta maata ja sen asukkaita leimasi pysyvyys ja muuttumattomuus, kykenemättömyys yhtenäiseen päätöksentekoon ja demokratian instituutioihin.¹⁸¹

Homi K. Bhabha kirjoittaa, että kolonialistisen diskurssi nojaa vahvasti pysyvyyden (*fixity*) käsitteeseen rakentaessaan ideologista toiseutta. Pysyvyys osoittaa kulttuurisen, historiallisen ja rodullisen eroavaisuuden kolonialistisessa diskurssissa ja on itsessään ristiriitainen. Se merkitsee nimitäin paitsi kankeutta ja muuttumatonta järjestystä myös epäjärjestystä, rappiota ja vimmaista toistamista. Pysyvyyden käsitteeseen liittyy myös Bhabhan stereotyyppi (*stereotype*). Kolonialistin näkökulmasta stereotyyppi on tietämisen ja tunnistamisen keino, joka häilyy kahden tason välillä: sen, joka on aina paikoillaan, on aina ollut, ja sen, joka vaatii jatkuvaa, levotonta toistamista pysyäkseen todellisenä.¹⁸² Kolonialistisen koneiston ylläpitäminen vaati sen ideologian toistoa, joka oikeutti liberalismiin ja yksilönvapauden arvoille rakentuneen valtion oikeutusta jatkaa kolonialismin projektiansa. Aatteellinen perusta saatiin pedagogisesta ja uskonnollisesta tehtävästä, joka palveli modernisaation levittämistä, ja jossa eri ”rodut” nähtiin olevan kehityksen eri asteilla.

Nehru kirjoittikin brittien olevan eristäytynyt rotu, jonka pitkään kestäneet menestys ja vauraus olivat saaneet katsomaan lähes kaikkia muita alaspäin.¹⁸³ Intialaiset olivat Nehrun arvion mukaan brittien kansojen luokittelussa alimpien joukossa, kaukana hallitsijoidensa korkeuksista.

”Onko siis mikään ihme, että heidän näkönsä samenee, kun he katsovat meitä kohti ja että he ärsyntyvät, kun me puhumme demokratiasta ja vapaudesta? Näitä sanoja ei ole luotu meidän käytettäviksemme.”¹⁸⁴

¹⁸¹ Bhabha 1995, 66; Hiddleston 2009, 117.

¹⁸² Ibid.

¹⁸³ Nehru 1942, 308.

¹⁸⁴ ”Is it any wonder that their vision grows dim when they look toward us, and that we should irritate them when we talk of democracy and liberty? These words were not coined for our use.” Nehru 1942, 308.

Mitä olivat ne Nehrun mielestä vähäpätöiset ja epäolennaiset kysymykset joihin neuvotteluissa keskityttiin vallan siirron sijasta? Luokiteltujen kastien edustajan B. R. Ambedkarin näkökulmasta kysymys oli kaikkein olennaisimmasta – välttämättömistä perustuslaillisista suojaustoimenpiteistä (*constitutional safeguards*) edustamaansa alistettua väestöryhmää kohtaan.

Seuraavaksi siirryn tarkastelemaan sitä, kuinka dalitien asema oli muuttunut siirtomaavallan aikana. Tämä muutos dalitien asemassa ja identiteetissä linkittyi olennaisesti kolonialistisen koneiston läsnäoloon Intiassa. Esitän, että Ambedkarin kaltaisen dalit-lähtöisen poliittisen toimijan esiin nouseminen on selitettävissä ja ymmärrettävissä ainoastaan siirtomaahistorian monimuotoisessa todellisuudessa.

3.2 Siirtomaavalta ja muuttuva dalit-identiteetti

Kysymys daliteista oli muodostunut siirtomaavallan ja intialaisen yhteiskunnan välillä ristiriitaisia tuntemuksia herättäväksi aiheeksi. Hindulaisuuden ja kristinuskon¹⁸⁵ välinen suhde siirtomaassa oli ylipäänsä monimutkainen, ja näkyvästi syrjitty dalitien väestö aiheutti toisaalta pahennusta sekä brittien keskuudessa että uudistusmielisissä hinduissa. On tärkeä huomata, että ainoastaan murto-osa Intian väestöstä oli ylipäänsä välittömässä yhteydessä britteihin tai muihin eurooppalaisiin.¹⁸⁶ Siirtomaahallinnon intialaisilla palvelijoilla oli todennäköisesti jonkin verran vaikutusvaltaa suku- ja kastiryhmissään paikallisesti, mutta heidän ”länsimaistumisensa” (*westernization*) oli Srinivasin arvion perusteella pintapuolista.¹⁸⁷

Eräänlaisena vedenjakajana myös uskonnollisten kysymysten kannalta voidaan pitää vuotta 1857. Vuoden 1857 tapahtumien¹⁸⁸ nähtiin johtuvan uskonnollisista erimielisyyksistä, ja brittiahallinto

¹⁸⁵ Intiaan oli perustettu kristillinen kirkko väitettävästi jo ensimmäisinä vuosisatoina jKr. Lounais-Intian Keralassa vaikutti tuomaskristittyjen tai syyrialaisortodoksinen kirkko jo kauan ennen portugalilaisten saapumista maahan 1400-luvun lopulla. Malkavaara 1999, 144–160.

¹⁸⁶ Srinivas [1963] 1998, 62.

¹⁸⁷ Ibid. M. N. Srinivasin vuonna 1963 ilmestynyt *Social Change in Modern India* esitteli sanskritisaation (*Sanskritization*) ja länsimaalaistumisen (*westernization*) käsitteet, jotka ovat edelleen käyttökelpoisia. Sanskritisaatiolla tarkoitetaan kastiryhmien sosiaalista liikkumista ylöspäin. Sanskritisaation myötä alemmat kastit tai heimot omaksuvat ylempien kastien tapoja, rituaaleja, ideologioita ja elintapoja, ja muutaman sukupolven kuluessa väittävät kuuluvansa ylemmälle tasolle kastihierarkiassa kuin mihin heidät on aiemmin asetettu. Katso Srinivas [1963] 1998, 6.

¹⁸⁸ Näkökulmasta riippuen vuoden 1857 Pohjois- ja Keski-Intiassa levinnyttä kansannousua on kutsuttu muun muassa *sepoy*-kapinaksi ja Intian ensimmäiseksi itsenäisyysodaksi. Sen seurauksena Iso-Britannia siirsi hallitsemansa

olikin niiden seurauksena sitoutunut virallisesti uskonnolliseen puuttumattomuuteen.¹⁸⁹ Tällä ha-
luttiin osittain myös suitsia lähetystyöntekijöiden toimia siirtomaassa, koska niiden nähtiin aiheut-
tavan sisäisiä levottomuuksia. Postkolonialistinen historioitsija Anupama Rao kirjoittaa, kuinka
lähetystyöntekijöiden laajamittainen osallistuminen alakastisten ja dalitien koulutukseen hämärsi
rajaa missionaarisen käännynnän ja sosiaalityön välillä vaarantaen näin siirtomaavallan julki-
sesti noudattaman uskonnollisen puuttumattomuuspolitiikan.¹⁹⁰

Huoli paikallisten sieluista törmäsi toisaalta myös kolonialistiseen diskurssiin erottamattomasti
kuuluvaan levottomuuteen, tai Homi K. Bhabhan termiä käyttäen, ambivalenssiin eli ristiriitaisuus-
teen ja jännittyneisyyteen.¹⁹¹ Bhabhan mukaan kolonialistinen diskurssi pyrki luomaan hallitse-
mastaan väestöstä kuvan turmeltuneena ja rappiollisena käyttäen tässä tehtävässä hyväkseen ro-
tuoppia, joka oikeutti sekä valloituksen että hallinnon ja koulutuksen rakennelmien perustamisen
ja ylläpitämisen.¹⁹² Eroavaisuuden ja toiseuden korostaminen oli tärkeää, koska se antoi perimmäi-
sen moraalisen oikeutuksen imperiumille. Poliitiikan tutkija Partha Chatterjee kutsuu tätä kolo-
nialistisen eroavaisuuden säännöksi (*rule of colonial difference*). Vallankäyttäjien oli perusteltava
itselleen, että Intia oli jollakin tavalla perustavanlaatuisesti ja olemuksellisesti erilainen. Moderni-
saatiotoimista huolimatta Intiasta ei ikinä tulisi ”Eurooppaa”, eikä vallasta voisi koskaan kokonaan
luopua. Intia olisi ikuisesti holhouksenalainen.¹⁹³

1800-luvulla räjähdysmäisesti lisääntynyt kastilaitosta koskeva kirjoittelu oli suurelta osin peräisin
lähetystyöntekijöiden kynistä, joiden mielestä brittihallituksen oli voimistettava hyökkäystään kas-
tia vastaan, Dirks kirjoittaa.¹⁹⁴ Lähetystyöntekijät valittelivat, että kasti oli suurin yksittäinen käänn-
tymistä rajoittava tekijä. Dirksin mukaan pelko kastiaseman menettämisestä oli opillisia ja teolo-
gisia kysymyksiä huomattavasti merkittävämpi tekijä, kun potentiaaliset käännynnäiset pohtivat
hindulaisuudesta luopumista.¹⁹⁵ Tätä tukee myös Staalín aiemmin esitetty näkemys hindulaisuuden
rituaalisesta, uskonnon harjoittamista korostavasta luonteesta. Tämän valossa ei olekaan yllättävää,

alueet Itä-Intian kauppakomppanialta suoraan kruunun alaisuuteen, josta alkoi brittiläisen *rajin* aikakausi. Tarkem-
min Robb 2002, 145–147.

¹⁸⁹ Rao 2009, 71; Menon 2010, 126.

¹⁹⁰ Rao 2009, 71.

¹⁹¹ Bhabha 1995, 86.

¹⁹² Ibid., 70, 86–89.

¹⁹³ Chatterjee 1993, 14–34; Dirks 2001, 10.

¹⁹⁴ Dirks 2001, 131–133.

¹⁹⁵ Ibid.

että juuri dalit-väestön ja muiden alakastisten keskuudessa käännyttäisi oli runsaasti, heillä kun oli vähiten menetettävää hindulaisen yhteiskunnan hierarkiassa, ja toisaalta Raon mainitsemat koulutus ja sosiaaliset palvelut olivat myös paikoin saavutettavissa lähetystyöntekijöiden kautta. Srinivas tosin kirjoittaa, että käännyttäisten sosiaalinen asema ei uskonnon vaihtamisen myötä juuri-kaan parantunut. Kristinuskoon kääntyminen nimittäin usein vieroitti väestön hindulaisten enemmistöstä, ja vaikka uskonto vaihtui, niin tavat, yleinen kulttuuri ja kääntyneiden yhteiskunnallinen asema pysyivät ennallaan.¹⁹⁶

Alun perin lähetystyöntekijät olivat vältelleet alimpien kastiryhmien kanssa toimimista, koska he pelkäsivät sen vieraannuttavan ylempikastiset ja vaikuttavan näin heidän työnsä kokonaisvaltaiseen menestykseen.¹⁹⁷ Tässä tapahtui käänne vuosisadan loppuun mennessä. Intian yläkastinen yläluokka joutui kohtaamaan eurooppalaisten ajatusten ja instituutioiden mukanaan tuomaan haasteen ja vastaamaan siihen, mutta Mendelsohnin ja Viczianyn mukaan tämä tapahtui suurelta osin hindulaisen opin ja kontekstin kautta, hindulaisuuden sisältä.¹⁹⁸

Käytännössä tämä tarkoitti nähdäkseni hindulaisuuden sisällä kaksijakoista reagointia – ensinnäkin sosiaalisia uudistuksia ajavaa reformihindulaisuutta, joka pyrki korjaamaan hindulaisuuden – aikansa länsimaisen liberalismiin ja kristillisen moraalikäsityksen silmissä – näkyvimpiä epäkohtia. Toisena oli edellisen vastareaktiona syntynyt brittivastainen, konservatiivinen ja puhtasoppisuutta vaaliva hindunationalismi. Nanda esittää, että jälkimmäisen näkökulmasta kaikkein maltillisimmatkin uudistukset nähtiin sietämättöminä myönnötyksinä hindulaisuuden alemmuudesta suhteessa britteihin, ja näin ollen vastustus oli hindunationalistien taholta kiihkeää.¹⁹⁹

Kolonialistisen kritiikin edessä hindunationalismin puolustusreaktio oli kasti-, luokka-, ja uskon- torajat ylittävän transsendenttisen *sanatana dharman* (ikuisen uskonnon, puhtaan opin) korostaminen.²⁰⁰ Uskonto oli ainoa tekijä, joka sitoi hindut yhteen; dynastioita ja hallitsijoita oli tullut ja mennyt, mutta hindulainen *dharma* säilyisi ikuisesti, kuten Dilip Menon kirjoittaa. Hindunationalismin voi näin katsoa liittyneen osaksi universaalia kansallismielistä diskurssia, joka korostaa ihanteellista, puhdasta, kunniakasta – ja lopulta kuvitteellista – menneisyyttä.

¹⁹⁶ Srinivas [1963] 1998, 62; Dumont [1966] 1980, 203.

¹⁹⁷ Mendelsohn & Vicziany 1998, 84.

¹⁹⁸ Ibid.

¹⁹⁹ Nanda 2010, 179.

²⁰⁰ Menon 2010, 127.

Poliittisen historian tutkija Christophe Jaffrelot esittää lisäksi, että myös Intian kansallisen kongressipuolueen sosiaalisia uudistuksia ajavan siiven ideologisena taustana olivat hinduyhteisön sisällä syntyneet sosiaalis-uskonnolliset reformiliikkeet, jotka muodostuivat pitkälti vastareaktiona lähetystyöntekijöiden käännättämistyölle sekä brittien intialaisen yhteiskunnan kritiikille.²⁰¹ Vaikka yläluokkaiset reformihindut ajoivatkin maltillisia uudistuksia, joiden oli tarkoitus vaikuttaa kastilaitoksen räikeimpiin epäkohtiin, olivat he yleisesti ottaen konservatiivisia siinä mielessä, että he halusivat säilyttää bramiineille kuuluvat arvovallan ja etuoikeudet, Sathaye puolestaan huomauttaa.²⁰²

Ylemmille kasteille kristinusko ei siis ollut houkutteleva vaihtoehto johtuen muun muassa Dirksin huomioimasta kastiaseman menettämisen pelosta. Lähetystyöntekijöiden näkökulmasta, mikäli kristinuskon haluttiin leviävän Intiassa ja pakanuuden ja taikauskon poistuvan, hedelmällisin kohde oli sittenkin yhteiskunnan alimmalla tasolla, siis alakastisten ja dalitien joukossa.²⁰³

Vuosisadan vaihteessa kuitenkin Dirksin mukaan ”kristillinen voitonriemu sai väistyä imperialististen tavoitteiden tieltä”.²⁰⁴ Brittien kiinnostus sosiaalisia uudistuksia kohtaan väheni samalla kun taloudelliset ja teknologiset hallitsemisen keinot rautateistä maatalouden kastelujärjestelmiin valtasivat alaa, Dirks kirjoittaa.²⁰⁵ Taustalla tässä siirtymässä vaikutti ainakin Dirksin näkemyksen mukaan kasvava tietoisuus rodullisesta eroavaisuudesta.²⁰⁶

Kristinuskon yhdenvertaisuutta korostava oppi oli kieltämättä perustavanlaatuisesti ristiriidassa rotuopin kanssa ja näin ollen siirtomaavallan oli loogista sanoutua virallisesti irti uskonnollisesta vaikuttamisesta, koska käännynnäisten asema oli siirtomaavallan ja hinduyhteiskunnan kontekstissa jännitteinen. Uskonto ei kuitenkaan ollut erotettavissa poliittisesta ja sosiaalisesta vallankäytöstä, kuten kiistat vähemmistöjen asemasta autonomian asteittaisessa lisäämisessä osoittivat. Brittihallinnon asteittainen itsehallinnollisten elementtien lisääminen purkautui kommunalistisina jännitteinä, kun eri etupiirit kamppailivat mahdollisuudesta poliittisen vaikutusvaltansa ja yhteiskunnallisen asemansa korottamiseen. Tässä kamppailussa Ambedkar dalitien edustajana yritti löytää

²⁰¹ Jaffrelot 2003, 13.

²⁰² Sathaye 2015, 216.

²⁰³ Mendelsohn & Vicziany 1998, 84.

²⁰⁴ ”- Christian triumphalism gave way to imperial ambition.” Dirks 2001, 131–133.

²⁰⁵ Ibid.

²⁰⁶ Ibid.

parhaat keinot taata daliteille perustavia oikeuksia. Ambedkar näki, että paras tapa vaikuttaa oli poliittisten mekanismien ja keinojen kautta.

Brittien siirtomaavalta suhtautui siis lähetystyöntekijöiden pyrkimyksiin vaihtelevalla innolla, mutta pyrkien enenevästi välttämään uskonnollisia ja yhteiskunnallisia konflikteja. Kolonialistisen hallinnon vaikutukset dalit-yhteisölle eivät kuitenkaan rajoittuneet ainoastaan osittain itsenäisesti toimineisiin lähetysjärjestöihin. Dalit-väestö oli joutunut toisenlaisen rajoituksen kohteeksi seurausena brittiarmeijan päätöksestä lopettaa tiettyihin kastiryhmiin kuuluvien intialaisten rekrytointi. Tämä 1890-luvulta asti voimassa ollut käytäntö perustui niin sanottuun sotaisten rotujen teoriaan (*martial race theory*). Dirksin mukaan tietoa eri kastiryhmien luonteista ja ominaisuuksista koottiin armeijan virallisiin rekrytointioppaisiin eri tehtäväluokitteluihin sopiviksi.²⁰⁷

Armeija organisoitiin uudelleen kastiryhmien ominaisuuksien mukaisesti. Dalit-kasteja ei luokiteltu sotaisiin rotuihin, vaan ne nähtiin heikkoina, feminiinisinä ja vailla sotilaallista rohkeutta. Saman kohtalon kokivat muun muassa bramiinit, joiden yleisesti korkea yhteiskunnallinen asema turvasi heille paremmat elinolot armeijaväylän sulkeuduttua.²⁰⁸ Brittiarmeijan päätös sulki erään sosiaalisen etenemisreitit daliteilta, mutta sen suomat mahdollisuudet aikaisemmin olivat olleet daliteille käänteentekeviä ainakin Ambedkarin mielestä. Armeija oli kouluttanut sotilaansa ja heidän lapsensa sukupuolesta riippumatta.²⁰⁹ Ambedkarin mukaan dalitien saama koulutus antoi heille uudenlaisen näkymän ja omanarvontunteen:

”He tulivat tietoisiksi siitä, että heidän kohtaamansa vähäinen arvostus ei ollut mikään väistämätön kohtalo, vaan heidän persoonaansa kohdistettu stigma, jonka takana oli pappien [bramiinien] kavala kekseliäisyys.”²¹⁰

Näin ollen B. R. Ambedkarin suhde brittiahallintoon ja eurooppalaisiin oli väistämättä monitasoinen. Dalitien asema oli brittivallan aikana kieltämättä kohentunut, ja ainakin Ambedkarin näkökulmasta kastiryhmä oli löytänyt uudenlaisen itsetunnon ja keskinäisen kansallistunteen. Etenkin Ambedkarin edustama *mahar*-kasti, joka muodosti merkittävän vähemmistön Maharashtran osavaltiossa, oli hyötynyt palvelutehtävistään brittiarmeijassa.²¹¹ Ideologisen emansipaation

²⁰⁷ Dirks 2001, 178–179; Rao 2009, 46.

²⁰⁸ Ibid.

²⁰⁹ Ambedkar [1945b] 2014, 189.

²¹⁰ “They became conscious that the low esteem in which they had been held was not an inescapable destiny but was a stigma imposed on their personality by the cunning contrivances of the priest.” Ibid.

²¹¹ Nanda 2001, 348–349.

merkitystä ei pidä vähätellä, mutta nähdäkseni keskeistä oli myös kolonialistisen koneiston tarjoamat uudenlaiset työmahdollisuudet, jotka vapauttivat perinteisesti vuokratiljelyyn – ja usein ylisukupolviseen velkavankeuteen ja maaorjuuteen – sidoksissa olleita ihmisryhmiä etsimään vaihtoehtoisia elinkeinoja vähentäen näin heidän riippuvuuttaan maasta ja ylempikastisista maanomistajista.²¹² Osaltaan tässä oli kyse myös laajemmasta modernisaatiokehityksestä, vaikka omavaraismaanviljely säilyikin keskeisenä elinkeinona vielä pitkälle 1900-lukua.

Toisaalta kansallismielisyyden lisääntyessä 1900-luvun alkuvuosikymmeninä yleinen ilmapiiri oli kääntynyt imperialismin vastaiseksi. Ambedkar totesi, että häntä itseään syytettiin britti-imperialistien luomukseksi, joka käytti vaikutusvaltaansa dalitien keskuudessa vain vahvistaakseen Britannian hallinnon mahtia, jotta Intia jakautuisi ja brittiläiset voisivat säilyttää valta-asemansa.²¹³ Tällaista suhtautumista puolsivat myös Gandhin ja Nehrun mielipiteet *Round Table Conferences* -neuvottelujen ”taantumuksellisista” osanottajista, vaikka Ambedkaria ei erikseen nimeltä mainittukaan. Ambedkarin poliittiset vaatimukset dalitien oikeuksien lisäämiseksi puolestaan törmäsivät Intian vaikutusvaltaisimman miehen vastustukseen.

3.3 Suolavettä ja soodaa – Ambedkarin ja Gandhin kamppailu erillisistä vaalipiireistä

Round Table Conferences -neuvottelujen toisen kierroksen seurauksena brittihakninto antoi *Communal Award* -päätöksen elokuussa 1932. Päätös takasi erilliset vaalipiirit uskonnollisille vähemmistöille brittiläisessä Intiassa. Tämä tarkoitti muslimien ja sikhien ohella myös luokiteltuja kasteja, daliteja, joista vielä ennen vuotta 1935 siirtomaahallinto käytti nimitystä *depressed classes*²¹⁴ eli alistetut luokat. Dalit-väestölle myönnettiin erillinen vaalipiiri määräaikaaisesti kahdeksikymmeneksi vuodeksi, minkä lisäksi he saivat kaksinkertaiset äänet.²¹⁵ Erillisistä vaalipiireistä muodostui Ambedkarin ja Gandhin välille katkera kamppailu, koska kyse ei ollut ainoastaan lakiin kirjattavista suojatoimenpiteistä, vaan laajemmin siitä mitkä ryhmät laskettiin kuuluviksi

²¹² Jodhka 2015, 46.

²¹³ Ambedkar siteeraasi hindupoliitikko Rai Bahadur Mehrchand Khannan puhetta 12.4.1945, jossa tämä kehotti kostonkettamattomia pysymään uskollisena Gandhille ja totesi Ambedkarin olevan brittien palveluksessa. Ambedkar [1945b] 2014, 239. Katso myös Moon & Omvedt 2000, 96, 102.

²¹⁴ Rao 2009, 21.

²¹⁵ Ambedkar & Anand [1936] 2016, 220–221, alaviite 22.

hindulaisuuden alle. Näin ollen poliittisen väännön taustalla oli toinen, siihen erottamattomasti kietoutuva uskonnollinen kysymys dalitien asemasta. Tässä keskustelussa oma roolinsa oli myös brittien siirtomaahallinnolla.

Communal Award -päätöksen seurauksena Gandhi ilmoitti olevansa valmis hyväksymään erilliset vaalipiirit muslimeille, sikheille, kristityille ja anglointialaisille, mutta veti rajan dalitien kohdalle.²¹⁶ Erillinen vaalipiiri, jollaisesta Ambedkar haaveili, tarkoitti, että pelkästään daliteista koostuva äänestäjäkunta äänestäisi dalit-ehdokkaista edustajikseen lainsäädäntöelimiin eli lainsäädännöllisiin neuvostoihin.²¹⁷ Lisäksi daliteille myönnetty kaksinkertainen äänioikeus tarkoitti, että he saivat paitsi äänestää omia ehdokkaitaan erillisissä vaalipiireissä myös antaa toisen äänen yleisissä vaalipiireissä.²¹⁸ Ambedkar kirjoitti, että hindut kyllä myöntivät tiettyihin paikkakiintiöihin Koskettamattomien väestölle, mutta he edellyttivät, että Koskettamattomat, jotka valitaan muiden Koskettamattomien edustajiksi oli valittava yhdistetyssä vaalipiirissä, joka koostuisi sekä hinduista että Koskettamattomista.²¹⁹

Ambedkar erotteli tekstissään dalitit selvästi hindulaisista – hänelle dalitit eivät olleet hinduja. Tämä oli vahva ideologinen kannanotto, joka meni suoraan Ambedkarin ja Gandhin välisen kiistan ytimeen. Ambedkarin mukaan hindut vastustivat erillisiä vaalipiirejä ja perustelivat tätä kansakunnan pirstaloitumisella ja fragmentoitumisella erilaisiin eturyhmiin.²²⁰ Kongressipuolueen näkökulmasta Ambedkarin vaatimat erilliset vaalipiirit edustivat juuri pelättyä kommunalistista uhkaa, jota ylempänä käsittelin. Hindut argumentoivat Ambedkarin mukaan, että jaetussa vaalipiirissä hindut äänestäisivät Koskettamattomia ja Koskettamattomat hinduja, mikä ruokkisi sosiaalista solidaarisuutta.²²¹ Erilliset vaalipiirit puolestaan estäisivät solidaarisuuden syntymistä, kun ryhmät äänestäisivät omia ehdokkaitaan.

Kongressipuolueen ja hindujen näkökulmasta dalitit haluttiin pitää samassa vaalipiirissä. Tämän taustalla oli ideologia, jossa dalitit luettiin erottamattomiksi hindulaisista. Dalitit eivät voineet saada omaa vaalipiiriä muslimien ja sikhien tavoin, koska he eivät olleet erillinen yhteisö, vaan osa hindulaisuutta. Ambedkar muistutti, ettei tämä ollut Koskettamattomien näkemys

²¹⁶ Dirks 2001, 269.

²¹⁷ Ambedkar [1943] 2014, 412.

²¹⁸ Ambedkar & Anand [1936] 2016, 220–221, alaviite 22.

²¹⁹ Ambedkar [1943] 2014, 412.

²²⁰ Ibid.

²²¹ Ambedkar [1945b] 2014, 191.

vaalipiirikysymyksessä. Koskettamattomien edustajana Ambedkar totesi, että heidän pyrkimyksissään olennaista oli luoda sellainen järjestelmä, jossa Koskettamattomat saavat edustajakseen heidän itse valitsemansa ja haluamansa ehdokkaan.²²²

Koska dalit-väestö asui maantieteellisesti erillään, eikä muodostaisi vaalien näkökulmasta merkittävää enemmistöä missään, Ambedkar pelkäsi, että ilman erillisiä vaalipiirejä kiintiöpaikkoihin valituiksi tulevat Koskettamattomien edustajat eivät edustaisi näitä aidosti – he olisivat nimellisesti Koskettamattomia, mutta todellisuudessa hindulaisten valitsemia ja hyväksymiä näennäisedustajia – hindujen työkaluja, Ambedkarin termin.²²³ Tällaiset edustajat eivät ajaisi dalit-väestön etuja laajemmin, vaan ainoastaan omia tavoitteitaan.²²⁴

Kongressipuolueen hindut olivat nimenneet oman perustuslaillisen suunnitelmansa kansalliseksi suunnitelmaksi (*National Scheme*) ja Koskettamattomien esittämän ehdotuksen kommunalistiseksi suunnitelmaksi (*Communal Scheme*), Ambedkar kirjoitti.²²⁵ Ambedkarin mukaan tälle erottelulle ei ollut perusteita, vaan kyse oli halvasta keinosta mustamaalata vastapuolen ehdotus antamalla sille epämiellyttävä nimitys. Niin kutsutun kansallisen suunnitelman perusteella alueelliset vaalipiirit (*territorial constituency*) olisivat sekä soveliaita että riittäviä tuottaakseen Intiaan edustuksellisen lainsäädännön, Ambedkar jatkoi.²²⁶ Kommunalistinen suunnitelma korosti, ettei tämänkaltaisen alueellinen tai maantieteellinen jako tuota todellista edustuksellista lainsäädäntöelintä, johtuen ”tämän päivän intialaisen yhteiskunnan eriskummallisesta sosiaalisesta rakenteesta”.²²⁷ Ambedkar tarkoitti tällä rakenteella tietenkin kastiin perustuvaa järjestelmää, jossa

”- yhteisöt on asetettu kasvavan kunnioituksen ja laskevan halveksunnan asteikolle. Ei vaadita profeettaa ennustamaan, miten tällaiset sosiaaliset asenteet vaikuttavat äänestämiseen. Yksikään kastihindu ei tule antamaan ääntään Koskettamattomalle ehdokkaalle, sillä hänelle tämä on liian halveksuttava henkilö päästäkseen säätämään lakia. Toisaalta, Koskettamattomien keskuudesta tulee löytymään monia äänestäjiä, jotka antavat mieluummin äänensä hinduehdokkaalle Koskettamattoman sijasta. Tämä johtuu siitä, että heidät on opetettu kunnioittamaan hinduja enemmän kuin itseään tai Koskettamattomia veljiään. En edes mainitse muita keinoja, joita usein käytetään

²²² Ambedkar [1945b] 2014, 191.

²²³ Ambedkar [1943] 2014, 414.

²²⁴ Hardtmann 2010, 65.

²²⁵ Ambedkar [1943] 2014, 408.

²²⁶ Ibid.

²²⁷ ”- in view of the peculiar social structure of the Indian Society as it exists today.” Ibid.

saalistamaan ääniä siltä köyhien, lukutaidottomien, tiedostamattomien, ja järjestäytymättömien äänestäjäkunnalta, jollaisen Koskettamattomat muodostavat. Näiden olosuhteiden yhdistetty vaikutus tulee väistämättä laajentamaan hindujen edustusta.”²²⁸

Yllä oleva katkelma valaisee hyvin Ambedkarin pragmaattisia näkemyksiä kastin ja politiikan leikkauksipisteestä. Kastilaitoksen vaikutusta äänestyskäyttäytymiseen kuvatessaan Ambedkar kertoi eri yhteisöjen asettuvan hierarkkiselle asteikolle. Tällä asteikolla halveksunta lisääntyi alaspäin mentäessä, ja kunnioitus puolestaan kasvoi ylöspäin mentäessä. Tämän asteikon taustalla olevassa dikotomiassa bramiinit olivat ylimpänä, dalitit puolestaan alimpana. Toisaalla Ambedkar totesi samaa ajattelumallia laajentaen, että hindulaisten kommunalistinen enemmistö noudatti oppia, joka ei pelkästään tunnustanut ja hyväksynyt epätasa-arvoisuutta vaan nimenomaan asteittain luokiteltua epätasa-arvoisuutta (*graded inequality*).²²⁹ Tämä oppi asteittain luokitellusta epätasa-arvosta oli erilaisten yhteisöjen keskinäisen kanssakäymisen perustavana sääntönä.²³⁰

Asteittain luokiteltu epätasa-arvo oli Ambedkarin mukaan osa hindulaisuutta ja sen virallista, pyhitettyä oppia, eikä siksi tulisi koskaan häviämään. Se oli Ambedkarille täysin vastakohtainen vapauden ja veljeyden periaatteisiin nähden.²³¹ Käytännössä asteittain luokiteltu epätasa-arvo aiheutti tilanteen, jossa kaikenlainen solidaarisuus alempien luokkien ja kastiryhmien välillä jäi toteutumatta, koska aina oli olemassa jokin yhteisö eli kastiryhmä, joka oli omaa ryhmää alempana – halveksuttavampi ja jollain tavalla epäpuhtaampi. Yhteisen rintaman muodostaminen kastijärjestelmää vastaan oli Ambedkarin mukaan tällöin mahdotonta.²³²

²²⁸ “By the Hindu Social system the Communities are placed in an ascending scale of reverence and a decending [sic] scale of contempt. It needs no prophet to predict what effect these social attitudes will have on voting. No Caste Hindu will cast a vote in favour of an Untouchable candidate, for to him he is too contemptible a person to go to the Legislature. On the other hand there will be found many voters among the Untouchables who would willingly cast their votes for a Hindu candidate in preference to an Untouchable candidate. That is because he is taught to revere the former more than himself or his Untouchable kinsmen. I am not mentioning the other means which are often resorted to for catching votes of the poor, illiterate, unconscious, unorganised body of voters which the Untouchables are. A combination of all these circumstances is bound to work in the direction of augmenting the representation of the Hindus.” Ambedkar [1943] 2014, 410–411.

²²⁹ Ambedkar [1945b] 2014, 170.

²³⁰ Ibid.

²³¹ Ibid.

²³² Ambedkar & Anand [1936] 2016, 295.

”Yhdeltä kannalta katsottuna se jakaa ihmiset erillisiin yhteisöihin. Toisesta näkökulmasta se luokittelee nämä yhteisöt asteittain yhden toisensa päälle sosiaaliselle asteikolle. Jokainen kasti ylpeilee ja lohduttautuu sillä, että kastien asteikolla se on jotakin toista kastia ylempänä.”²³³

Ambedkar osoitti toisaalta selvää turhautumista myös omaa ”kansaansa” eli Koskettamattomia, kohtaan, jotka kouluttamattomina, järjestäytymättöminä ja tiedostamattomina olivat sisäistäneet ja hyväksyneet vallitsevan tilanteen, bramiinien hegemonian, niin että saattoivat antaa äänensä kastihinduille. Ambedkarin kritiikki Koskettamattomia kohtaan läheni tässä yhteydessä brittihallinnon ja intialaisen eliitin näkemyksiä sivistymättömistä massoista. Syyn Koskettamattomien alennustilasta Ambedkar kuitenkin vieritti yläkastisten hindujen kontolle, jotka eivät olleet toimineet riittävästi nostaakseen kärsiviä väestönosia kurjuudesta.²³⁴ Ambedkarin mukaan bramiinit pelkäsivät, että mikäli massat vapautettaisiin kastin ikeestä, ne muodostaisivat uhkan bramiiniluokan voimalle ja arvovallalle.²³⁵ Ambedkar kirjoitti hindujen pilkkaavan muslimeja siitä, että he ovat levittäneet uskontoaan miekan avulla, ja kristittyjä puolestaan inkvisition vuoksi.²³⁶ Ambedkar esitti kärkevän kysymyksen:

”Mutta totta puhuen, kuka ansaitsee kunnioituksemme – muhamettilaiset ja kristityt, jotka pyrkivät työntämään vastentahtoisten ihmisten kurkuista alas sen mitä he pitivät välttämättömänä näiden pelastuksen kannalta vai hindut, jotka eivät jakaneet valoa, jotka suorastaan ponnistelivat pitääkseen toiset pimeydessä, jotka eivät myöntyneet jakamaan älyllistä ja sosiaalista perintöään niille, jotka olivat valmiita ja halukkaita kehittämään luonteitaan? Voin epäröimättä sanoa, että jos muhamettilaiset ovat olleet raakoja, niin hindulaiset ovat olleet ilkeitä ja ilkeys on pahempaa kuin raakuus.”²³⁷

Hindujen, niin kansallismielisesti orientoituneiden kuin uudistusta ajavien sosiaalireformistienkin näkökulmasta Ambedkar hyökkäsi hindulaisuutta vastaan ja palveli näin suoraan brittihallinnon etuja. Muslimien ja kristittyjen nostaminen hinduja moraalisimmiksi toimijoiksi ei myöskään ollut

²³³ “In one of its aspects, it divides men into separate communities. In its second aspect, it places these communities in a graded order one above the other in social status. Each caste takes its pride and its consolation in the fact that in the scale of castes it is above some other caste.” Ambedkar & Anand [1936] 2016, 294.

²³⁴ Ibid., 251–253.

²³⁵ Ibid., 355.

²³⁶ Ibid., 251–253.

²³⁷ “The Hindus criticise the Mahomedans for having spread their religion by the use of the sword. They also ridicule Christianity on the score of the Inquisition. But really speaking, who is better and more worthy of our respect – the Mahomedans and Christians who attempted to thrust down the throats of unwilling persons what they regarded as necessary for their salvation, or the Hindu who would not spread the light, who would endeavour to keep others in darkness, who would not consent to share his intellectual and social inheritance with those who are ready and willing to make it part of their own make-up? I have no hesitation in saying that if the Mahomedan has been cruel, the Hindu has been mean; and meanness is worse than cruelty.” Ibid., 252–253.

ajan ilmapiirissä mitenkään sovitteleva kannanotto. Tekstistä voikin lukea Ambedkarin turhautumisen ja suoranaisen provokaation hindulaisuutta kohtaan. Ambedkar tiukensi poliittisissa teksteissään pitkin 1930- ja 1940-lukuja kritiikkiään hindulaisuutta ja bramiineja kohtaan samalla kun hän kävi läpi omaa suhdettaan uskontoon sen sisällä ja vaikutuspiirissä – alistetussa asemassa olevan henkilökohtaisista kokemuksista käsin.

Vuonna 1935 Ambedkar julisti valtavassa dalitien kokoontumisessa Yeolan kylässä Maharashtran osavaltiossa, että vaikka hän ei voi vaikuttaa siihen, että on syntynyt hinduksi, hän ei tule kuolemaan hinduna.²³⁸ Intian vaikutusvaltaisimman Koskettamattoman suusta tämä oli hurja lausunto, Mendelsohn ja Vicziany kirjoittavat. He toteavat, että tällä lausunnolla *Babasaheb* Ambedkar ei ainoastaan herättänyt hindujohtajien vastustusta, Gandhin mukaan luettuna, vaan myös jakoi dalitväestön katkerasti keskenään. Ambedkarin toteamuksen hänen asemansa huomioon ottaen voi nimittäin tulkita suoranaiseksi yleiseksi kehotukseksi kääntyä pois hindulaisuudesta.

M. K. Gandhin näkemys puolestaan oli, että hän näkisi mieluummin hindulaisuuden kuolevan kuin Koskettamattomuuden säilyvän.²³⁹ Gandhi vastusti kiivaasti erillisiä vaalipiirejä daliteille ja totesi:

“En kauppaisi heidän oikeuksiaan koko maailman herruudesta. Puhun asiaankuuluvalla velvollisuudentunteella, ja sanon, että tohtori Ambedkarin esittämä väite, että hän edustaa Intian kaikkia koskettamattomia ei pidä paikkaansa. Se tulee aiheuttamaan jakaantumisen hindulaisuuden sisällä, mitä en voi millään lailla katsoa suopeasti. En välitä siitä, jos koskettamattomat halutessaan kääntyvät islamin- tai kristinuskoon. Voin hyväksyä sen, mutta en mitenkään voi hyväksyä sitä kohtaloa, mikä hindulaisuutta odottaa, jos kylät jakaantuvat kahtia. Ne, jotka puhuvat koskettamattomien poliittisten oikeuksien puolesta, eivät tunne Intiaa, eivät tunne sitä, miten intialainen yhteiskunta on nykyisin rakentunut, ja siksi haluan sanoa kaikella mahdollisella painolla, että jos olisin ainoa henkilö tätä vastustamassa, niin vastustaisin kuolemaan saakka.”²⁴⁰

²³⁸ Mendelsohn & Vicziany 1998, 114.

²³⁹ Gandhi [1931b] 1999, 159.

²⁴⁰ Gandhin puheesta Lontoossa marraskuussa 1931: ”I will not bargain away their rights for the kingdom of the whole world. I am speaking with a due sense of responsibility, and I say that it is not a proper claim which is registered by Dr. Ambedkar when he seeks to speak for the whole of the untouchables of India. It will create a division in Hinduism which I cannot possibly look forward to with any satisfaction whatsoever. I do not mind untouchables, if they so desire, being converted to Islam or Christianity. I should tolerate that, but I cannot possibly tolerate what is in store for Hinduism if there are two divisions set forth in the villages. Those who speak of the political right of untouchables do not know their India, do not know how Indian Society is today constructed, and therefore I want to say with all the emphasis that I can command that, if I was the only person to resist this thing, I would resist it with my life.” Gandhi [1931b] 1999, 159.

Sanoilleen uskollisena syyskuun 16. päivänä vuonna 1932 Gandhi aloittikin nälkälakon, paaston kuolemaan asti, vastalauseenaan daliteille myönnetyille erillisoikeuksille *Communal Award* -päättöksen mukaisesti.²⁴¹ Gandhi totesi kieltäytyvänsä kaikenlaisesta ruoasta lukuun ottamatta vettä johon oli lisätty suolaa ja soodaa, kunnes brittihallitus pyörtäisi päätöksensä.²⁴² Tämä ei ollut ensimmäinen kerta, kun Gandhi hyödynsi nälkälakkoa poliittisena aseena, ja se oli hänelle luonteva keino hänen *satyagraha* -periaatteidensa eli passiivisen vastarinnan keinojen valossa.²⁴³

Britannian pääministeri J. Ramsay MacDonald vastasi Gandhille ja hämmästeli tämän paastoamis-päätöstä, olettaen tämän ymmärtäneen väärin daliteille myönnetyt edut, ja yrittäen vakuuttaa Gandhia siitä, etteivät ne millään tavalla jakaneet alistettuja luokkia ja hinduja toisistaan erillisiksi.²⁴⁴ Brittihallinnon vastaus oli, että mahdolliset muutokset *Communal Award* -päättökseen tapahtuisivat ainoastaan alistettujen luokkien edustajien suostumuksella. Gandhi ei kuitenkaan taipunut ja pakotti näin Ambedkarin mahdottomaan tilanteeseen. *Mahatma* Gandhin – maailman tunnetuimman ja Intian rakastetuimman intialaisen – henki oli Ambedkarin käsissä, eikä hän voinut antaa tämän kuolla, koska se olisi tehnyt hänen itsensä ja dalitien aseman tulevaisuudessa toivottomaksi. Ambedkarin oli pakko myöntyä ja näin solmittiin niin kutsuttu *Poona Pact* -sopimus Yerwadan keskusvankilassa Poonassa (nykyisin Pune), jossa Gandhi istui tottelemattomuuskampanjansa seurauksena. Gandhin nälkälakko päättyi kuusi päivää alkamisensa jälkeen, ja Intia huokaisi helpotuksesta rakastamansa Mahatman selviytymisestä.

Krishna korostaa, että myöntymällä *Poona Pactiin* brittihallinto luopui periaatteistaan vähemmistöedustuksen suhteen.²⁴⁵ Gandhin argumentointi erillisiä vaalipiirejä vastaan perustui hänen ajatukselleen kastikysymyksen ainutlaatuisuudesta ja erikoisuudesta – dalitien erityisestä asemasta hindulaisessa yhteiskunnassa. Britit eivät voisi tehdä keskeisiä lainsäädännöllisiä päätöksiä kohdellen daliteja kuin mitä tahansa vähemmistöä, koska he eivät pohjimmiltaan kyenneet ymmärtämään kastin luonnetta. Kastisyrjinnän poistaminen oli näin ollen Intian sisäinen kysymys, eikä siirtomaavalta voinut siihen vaikuttaa. Krishnan mukaan Gandhin asenne oli omiaan mystifioimaan kastilaitoksen luonnetta. Gandhilaisen, orientalistisen katsantokannan mukaan kasti nähtiin

²⁴¹ Mendelsohn & Vicziany 1998, 105; Dirks 2001, 269; Hardtmann 2010, 63–66.

²⁴² ”The only way I can do so is by declaring a perpetual fast unto death from food of any kind save water with or without salt and soda.” Gandhi [1932b] 1999, 347.

²⁴³ Gandhi & Parel [1909] 1997, 88–99.

²⁴⁴ Ambedkar [1945b] 2014, 85–86.

²⁴⁵ Krishna 2015, 149–150.

intialaisuudelle ja hindulaisuudelle ominaisena piirteenä, eikä sitä siksi voinut verrata vastaavalaisiin alistamisen muotoihin kuten rasismiin. Kastin ”ainutlaatuisuus” ja ”intialaisuus” hämärsivät siihen olennaisesti liittyvää materiaalista ja rituaalista sortoa sekä vaikeuttivat sitä vastaan kamppailevien vastarintaliikkeiden työtä.²⁴⁶

Gandhin kiristystoimenpiteet onnistuivat, joten *Poona Pact* -sopimuksessa *Communal Award* -pääöstä muutettiin dalitien osalta siten, että he joutuivat luopumaan kaksinkertaisesta äänioikeudesta sekä erillisistä vaalipiireistä.²⁴⁷ Korvaukseksi tästä menetyksestä alistettujen luokkien edustajille varattuja kiintiöpaikkoja lisättiin 78:sta 148:aan paikkaan 780:n paikan kokonaisuudesta.²⁴⁸ Huolimatta merkittävästä määrästä lisäpaikkoja, Ambedkarille erillisten vaalipiirien menetys *Poona*-sopimuksen myötä oli selvä tappio, ja se katkaisi lopullisesti Gandhin ja Ambedkarin välit.

Ambedkarin 1930- ja 1940-luvuilla kirjoittamista teksteistä turhautuminen ja suuttumus Gandhia kohtaan välittyy kirkkaana. Osa teksteistä on kirjoitettu suoraan argumentaatioiksi Gandhia ja hänen politiikkaansa vastaan, mikä näkyy jo otsikoista: *Mr. Gandhi and the Emancipation of the Untouchables* (1943) ja *What Congress and Gandhi have done to the Untouchables* (1945). Ambedkarin taistelu erillisten vaalipiirien puolesta osoitti Raon mukaan Ambedkarin ymmärtäneen sen, kuinka välttämätöntä oli toimia valtiollisten mekanismien kanssa ja niiden kautta. Näin Ambedkar tuli osoittaneeksi valtiollisten toimien ja mekanismien sen hetkisen riittämättömyyden vähemmistöjen näkökulmasta, Rao kirjoittaa. Tässä suhteessa Ambedkar erosi Raon mukaan Gandhista, joka kieltäytyi toimimasta demokraattisen liberalismien kontekstissa ja turvautui sen sijasta uskonnolliseen politiikkaan.²⁴⁹

3.4 Kastin politiikkaa – dalitit kiistan keskellä

B. R. Ambedkarille Gandhin *Poona Pact* -sopimukseen johtanut toiminta oli anteeksiantamatonta, mutta Gandhin perimmäisiä tarkoituksia on syytä pohtia hänen itsensä, hindureformistien ja kongressipuolueen näkökulmasta itsenäisyyskamppailun ja *swarajin* kontekstissa.

²⁴⁶ Krishna 2015, passim.

²⁴⁷ Hardtmann 2010, 65.

²⁴⁸ Ibid.

²⁴⁹ Rao 2009, 140.

Kun Jawaharlal Nehru sai tiedon, että Gandhin nälkälakko oli ohi ja osapuolet olivat päässeet sopimukseen, hän lähetti Gandhille sähkeen Yerwadan vankilaan:

“Sähkeesi ja tieto siitä, että jonkinlainen sovinto on saavutettu, täyttivät minut helpotuksella ja ilolla. Aluksi uutinen paastostasi aiheutti henkistä tuskaa ja hämmennystä, mutta lopulta optimismi voitti ja saavutin jälleen mielenrauhan. Mikään uhraus ei liian suuri alistettujen ja sorrettujen luokkien puolesta. Vapaus on arvioitava alhaisimpien vapaudella, mutta pelkään sivuasioiden hämärtävän ainoan tavoitteen. En pysty arvioimaan uskonnollisesta näkökulmasta. Vaarana, että keinojasi käytetään hyväksi, mutta kuinka tohtisin neuvoa taikuria. Rakkaudella.”²⁵⁰

Sähkeestä voi aistia Nehrun ja Gandhin läheiset välit, sekä Nehrun Gandhia kohtaan tunteman kunnioituksen. Nehru oli aidosti monen muun tavoin pelännyt 63-vuotiaan Gandhin hengen puolesta. Myös Nehrun ristiriitaiset tunteet tulevat esille. Vaikka hän myönsi Gandhin toimineen ja losti, hän ihmetteli silti Gandhin menettelyä ja pelkäsi dalit-kysymyksen siirtävän poliittisen huomion pois itsenäisyyskampailusta.

Sekulaarilla Nehrulla oli ylipäänsä vaikeuksia ymmärtää Gandhin tai laajemmin kongressipuolueen uskonnollisuutta. Tämä on aistittavissa läpi hänen omaelämäkertansa. Lisäksi Nehru ärsyyntyi Gandhille siitä, että tämä valitsi viimeisen uhrauksensa kohteeksi epäolennaisen ja toissijaisen asian eli Koskettamattomien kohtalon.²⁵¹ Nehru näki, että uhrauksessaan ”hindulaisuuden pelastamiseksi” Gandhi vaaransi koko itsenäisyysliikkeen tulevaisuuden. Elämäkerrassaan Nehru kertoo, että Gandhi painotti jatkuvasti *swaraj*-itsenäisyysliikkeen uskonnollista ja henkistä puolta.²⁵² Nehrun mukaan Gandhin uskonto ei ollut dogmaattinen, mutta näkyi silti selvästi uskonnollisena elämäkatsomuksena. Tämä heijastui koko itsenäisyysliikkeeseen ja sai massojen parissa aikaan uskonnollisen herätyksen kaltaista liikehdintää. Nehru ei omien sanojensa mukaan lainkaan pitänyt uskonnollisen aineksen lisääntymisestä politiikassa niin hindujen kuin muslimienkaan kohdalla. Silti hän arvosti Gandhin kykyä puhutella ja ymmärtää massoja – Gandhi puhui kieltä, jota kansa ymmärsi. ”Hänellä oli uskomaton taito koskettaa ihmisten sydämiä.”²⁵³

²⁵⁰ ”Your telegram and brief news that some settlement reached filled me with relief and joy. First news of your decision to fast caused mental agony and confusion, but ultimately optimism triumphed and I regained peace of mind. No sacrifice too great for suppressed downtrodden classes. Freedom must be judged by freedom of lowest but feel danger of other issues obscuring only goal. Am unable to judge from religious viewpoint. Danger your methods being exploited by others but how can I presume to advise a magician. Love.” Nehru 1942, 238.

²⁵¹ Ibid., 236–237.

²⁵² Ibid., 71.

²⁵³ ”He had an amazing knack of reaching the heart of the people.” Nehru 1942, 72.

Taitavana poliitikkona Nehru osasi arvostaa Gandhin omalaatuista massoihin vetoavaa filosofiaa, ja ymmärsi Gandhin symbolisen merkityksen *swaraj*-liikkeen keulakuvana, vaikkei voinutkaan yhtyä tämän maailmankatsomukseen tai näkemyksiin hindulaisuudesta. Nehrun mukaan Gandhin lähestymistapa ongelmiin ei ikinä ollut älyllinen, vaan henkilökohtaiseen luonteeseen ja hurskauteen perustuva – yksilön henkilökohtaista parannusentekoa korostava.²⁵⁴ Nehru suhtautui hindulaisuuteen, ja uskontoon ylipäänsä analyyttisesti ja kriittisesti, ja häntä vaivasi erityisesti kommunalistinen politiikka, jossa uskonto valjastettiin etupiiriryhmien aseeksi.

Mielenkiintoista on, että sosialistiksi tunnustautuva Nehru ei omaelämäkerrassaan käytä esimerkiksi termiä kasti lainkaan, vaan puhuu ainoastaan luokista.²⁵⁵ Tämä on toki tietoinen valinta, ja selittyy nähdäkseni Nehrun sosialistisella maailmankuvalla ja retoriikalla. Sosialistiseen diskursiin ei sopinut puhe kastista, vaan ainoastaan luokista.²⁵⁶ Kun luokkataistelu olisi voitettu myös kastisyrjintä häviäisi.²⁵⁷ Nehru oli käynyt Neuvostoliitossa ja vakuuttui neuvostojärjestelmästä imperialismin vastavoimana. Neuvostoliiton ajama sosiaali- ja talouspoliittinen muutos olisi Nehrun näkökulmasta ollut ratkaisu Intian väestöä vaivaavan köyhyyden poistamiseksi.²⁵⁸

Jane Hiddlestonin mukaan Gandhin ajattelu olikin pääasiallisesti moraalista ja se perustui politiikan ja moraalin erottamiseen toisistaan. Gandhin kasvavassa määrin utopistinen totuuden, moraalin ja ideaalin käsitteiden käyttö oli Hiddlestonin mukaan pohjimmiltaan poliittiselle ajattelulle suorastaan vastakohtaista.²⁵⁹ Gandhi oli ennen muuta uskonnollinen ja moraalinen toimija ja siksi olikin luontevaa, että hän lähestyi kastikysymystä ja dalitien – Gandhille *harijan* eli Jumalan lapset – problematiikkaa uskonnollisesta kontekstista. Huolimatta siitä, että Gandhi oli tietyissä asioissa hindureformisti, hän oli kastin suhteen ajattelussaan konservatiivinen. Tämä johtui osittain siitä, että Gandhi vastusti ennen kaikkea modernisaatiota ja kapitalismia.

Gandhi uskoi, ettei todellinen konflikti ollut kahden valtion, tai idän ja lännen välillä, vaan modernisaation ja perinteen.²⁶⁰ Gandhin kolonialisminvastaisuus ei perustunut kansallisen kulttuurin

²⁵⁴ “Gandhiji’s stress was never on the intellectual approach to a problem but on character and piety.” Nehru 1942, 74.

²⁵⁵ Nehru käyttää esimerkiksi käsitteitä *capitalist classes*, *bourgeoisie*, *middle classes* ja *peasantry*. Ibid., passim. Luokan ja kastin suhteesta katso Bajpai 2017, passim.

²⁵⁶ Myös Ambedkar piti Karl Marxia keskeisenä ajattelijana, ja vertasi Marxia ja Buddhaa toisiinsa sosiaalisina uudistajina. Katso essee *Buddha or Karl Marx* teoksessa Ambedkar & Rodrigues 2007, 173–189.

²⁵⁷ Nehru 1942, 399; Gidla 2017, 63; Mendelsohn & Vicziany 1998, 14.

²⁵⁸ Stein & Arnold 2010, 301.

²⁵⁹ Hiddleston 2009, 72.

²⁶⁰ Mondal 2001, 431; Hiddleston 2009, 55.

takaisin valtaamiseen, Hiddleston esittää. Se tarkoitti individualistisen ja väkivallan periaatteille rakentuvan kilpailuhenkisen modernin sivilisaation ja kapitalismin vastustamista.²⁶¹ Gandhille tämä tapahtui palaamalla kunniakkaaseen, romantisoituun menneeseen Intiaan, vaalimalla monimutkaisia perinteitä, tapoja ja uskomuksia, jotka toteutuivat puhtaimmillaan perinteisessä kyläelä-mässä. Tähän yhteiseen Intian henkeen sekä muslimit että hindut voisivat liittyä ja elää rinnakkain ilman keinotekoisien nationalistisen kansallisidentiteetin rakentamista, Hiddleston kirjoittaa.²⁶²

Gandhi oli nähdäkseni myös jossain määrin omaksunut 1700- ja 1800-lukujen eurooppalaisten orientalistien essentialistisen näkemyksen hindulaisuudesta ja Intiasta muuttumattomana, historiatomana ja ikuisena.²⁶³ Gandhin pitäytyminen perinteisessä ajattelussa samalla kun hän halusi parantaa dalitien asemaa aiheutti ristiriitaisia näkemyksiä, joita hän yritti sovittaa katsomukseensa ja politiikkaansa. Heinäkuussa 1936 Gandhi kirjoitti lehdessään *Harijan*:

”Kastilla ei ole mitään tekemistä uskonnon kanssa. Se on käytäntö, jonka alkuperää en tiedä eikä minun tarvitsekaan tietää tyydyttääkseni hengellisen nälkäni. Mutta tiedän, että se vahingoittaa sekä hengellistä että kansallista kasvua. *Varna* ja *ashrama* ovat instituutioita, joilla ei ole mitään tekemistä kastin kanssa. *Varnan* laki opettaa, että jokaisen meistä on ansaittava leipämme seuraamalla esi-isiltä perittyä kutsumustamme. Se ei määrittele oikeuksiamme, vaan velvollisuutemme. Se viittaa väistämättä kutsumuksiin, jotka edistävät ainoastaan ihmiskunnan yleistä hyvinvointia. Tästä seuraa, ettei ole olemassa liian alhaista tai liian ylhäistä kutsumusta. Kaikki ovat hyviä, lainmukaisia ja täysin yhdenvertaisia. Bramiinin – hengellisen opettajan – ja jätteenkerääjän kutsumus on yhtä arvokas, ja heidän suorituksensa ovat Jumalan silmissä yhtä arvokkaita, ja aikoinaan näin on ollut myös ihmisten keskuudessa.”²⁶⁴

Gandhi siis erotteli kastin ja *varnashrama dharman* – kullekin kuuluvat tehtävät ja velvollisuudet, joka käytännössä tarkoitti eräänlaista moraalista yhteiskunnallista työnjakoa – käsitteellisesti ja Ambedkarin näkökulmasta keinotekoisesti toisistaan. Gandhi näki, että järjestelmä ylläpiti

²⁶¹ Gandhi & Parel [1909] 1997, 7; Mantena 2012, 545; Sahota 2006, 333.

²⁶² Hiddleston 2009, 55.

²⁶³ Gandhi & Parel [1909] 1997, passim.

²⁶⁴ “Caste has nothing to do with religion. It is a custom whose origin I do not know, and do not need to know for the satisfaction of my spiritual hunger. But I do know that it is harmful both to spiritual and national growth. Varna and ashrama are institutions which have nothing to do with castes. The law of varna teaches us that we have each one of us to earn our bread by following the ancestral calling. It defines not our rights but our duties. It necessarily has reference to callings that are conducive to the welfare of humanity and to no other. It also follows that there is no calling too low and none too high. All are good, lawful and absolutely equal in status. The callings of a Brahmin – spiritual teacher – and a scavenger are equal, and their due performance carries equal merit before God, and at one time seems to have carried identical reward before man.” Gandhi 1936, 180.

harmoniaa ja järjestystä, kun jokaisella oli yhteiskunnassa määrätty paikkansa. Hän myös irrotti kastin hindulaisuudesta, joiden Ambedkar katsoi olevan erottamattomia. Koska kullakin oli määrätty paikkansa maailmassa, *varna*-järjestelmä ehkäisi myös keskinäisen kilpailun. Kilpailu puolestaan edusti Gandhille modernisaatiota ja kapitalistista, luonnonvastaista järjestelmää. Jos Gandhille kunkin kastin suorittama palvelus oli Jumalan silmissä yhtä arvokas, tämä ei riittänyt Ambedkarille, joka oli omakohtaisesti kokenut syrjintää dalit-asemansa takia.

Ambedkarille ja daliteille Gandhin idealisoima perinteinen ja muuttumaton itsenäisesti toimiva kyläyhteisö, jossa kullakin oli oma sukupolvesta toiseen säilyvä paikkansa, oli ylempien kastien hegemonian ja dalitien sorron vuoksi ”suoranainen kauhukammio”.²⁶⁵ Vastauksessaan Gandhille hän kritisoi menneitä pyhimyksiä, jotka eivät olleet taistelleet kastia tai koskettamattomuutta vastaan. He eivät Ambedkarin mukaan olleet kiinnostuneita ihmisten välisistä kamppailuista. He eivät juustaneet kaikkien ihmisten keskinäistä tasa-arvoa, vaan ihmisten tasa-arvoa Jumalan silmien edessä – varsin erilainen ja harmiton väittämä, johon kenenkään ei ollut vaikea yhtyä tai uskoa, Ambedkar piikitteli.²⁶⁶

Nehrullakin oli vaikeuksia ymmärtää Gandhin logiikkaa kastin suhteen, ja hän kutsuikin *Mahatmaa* erikoiseksi paradoksiksi, todeten, että kenties kaikki erikoislaatuiset miehet ovat jossain määrin sellaisia.²⁶⁷ Nehru ihmetteli, miksi Gandhi, joka osoitti rakkautta ja huolenpitoa alistetuille ja joka kiihkeästi puhui väkivallattomuuden puolesta, saattoi samalla kannattaa järjestelmää, joka perustui täysin väkivallalle ja pakottamiselle. Nehru tosin hieman lievensi toteamustaan ja ehdotti, että ehkä Gandhi ei kuitenkaan kannattanut järjestelmää, vaan oli ennemminkin filosofinen anarkisti. Pyrkiessään kohti tavoittelevaansa ihanneyhteiskuntaa Gandhi ei niinkään vastustanut keinoja, vaan väkivallan käyttöä muutosta ajavana voimana, Nehru spekuloi.²⁶⁸

Tämän arvion mukaan Gandhi olisi siis ennen kaikkea vaalinut harmoniaa ja yhteiskunnallista muuttumattomuutta. Muutoksen tuli lähteä ennen kaikkea ihmisen sisältä käsin. Ja dalit-kysymyksessä tämä tarkoitti Gandhille muutosta nimenomaan kastihindujen asenteissa. Gandhin kiihkeä vastustus dalitien erillisiä vaalipiirejä kohtaan oli hänen omien sanojensa mukaan lähtökohtaisesti suojelunhalua. Hän vertasi koskettamattomia muslimeihin ja sikkeihin, ja totesi jälkimmäisten

²⁶⁵ “To the Untouchables Hinduism is a veritable chamber of horrors.” Ambedkar [1945b] 2014, 296–297.

²⁶⁶ Ambedkar & Anand [1936] 2016, 337.

²⁶⁷ Nehru 1942, 318 ja 322.

²⁶⁸ Ibid.

olevan hyvin järjestäytyneitä.²⁶⁹ Näille hän hyväksyi erilliset vaalipiirit välttämättömänä pahana. Sen sijaan koskettamattomilla oli hyvin vähän poliittista tietoisuutta ja heitä kohdeltiin niin huonosti, että Gandhi sanoi haluavansa pelastaa heidät itseltään.²⁷⁰ Gandhin argumentaation mukaan erilliset vaalipiirit tekisivät koskettamattomien elämästä sietämätöntä kylissä, jotka olivat ortodoksishindulaisuuden linnakkeita.

Erilliset vaalipiirit puolestaan takaisivat koskettamattomille ikuiset kahleet. Muslimit eivät ikinä lakkaisi olemasta muslimeja erillisten vaalipiirien takia, ja nyt Ambedkar ajoi samaa päämäärää daliteille, Gandhi totesi. Koskettamattomuuden stigma jatkuisi loputtomiin.²⁷¹ Eihän Euroopassakaan ole erillisiä vaalipiirejä työväenluokalle tai naisille, Gandhi argumentoi.²⁷² Ainoastaan yleinen ja yhtäläinen äänioikeus takaisi parhaiten dalitien integraation hindulaiseen yhteiskuntaan.

Lopuksi on syytä kysyä, oliko Gandhin dalit-politiikan taustalla myös muita motiiveja hindulaisuuden yhteyden vaalimisen lisäksi. Yksi mahdollinen selitys löytyy 1900-luvun alkuvuosikymmenien muutoksista hindujen ja muslimien välisissä voimasuhteissa. Alaluvussa 2.1 selvitin, kuinka brittiahallinto oli lisännyt asteittain intialaisten poliittista edustuksellisuutta 1900-luvun alkuvuosikymmeninä. Oman merkittävän juonteensa edustukselliseen politiikkaan toi Intian muslimiyhteisö.

Intiaan 1800-luvun lopulla levinnyt panislamistinen ajattelu nimittäin korosti näkemystä, jonka mukaan muslimit kaikkialla muodostivat yhden yhteisön, jota yhdistivät uskonto ja poliittiset intressit.²⁷³ Vuonna 1906 perustettu Muslimiliiga pyrki ajamaan muslimien asiaa hinduvaltion sisällä tavoitellen ja ilmentäen muslimien pyrkimystä erilliseen poliittiseen edustukseen, Robb kirjoittaa.²⁷⁴ Perustamisvuonnaan Muslimiliigan edustajat olivat lähestyneet Intian varakuningasta ja kenraalikuvernööriä lordi Mintoa esityksellä, joka haastoi hindulaisten edustuksellista asemaa:

²⁶⁹ Gandhi [1931a] 1999, 83–84.

²⁷⁰ Ibid.

²⁷¹ Gandhin näkemys ei ollut aivan perusteeton, sillä hindunationalistien argumentaatio noudattelee nykyisinkin samoja ajatusmalleja. Hindunationalistijärjestö *Rasthriya Swayamsevak Sanghin* (RSS) äänenkannattaja *Organiser* kirjoitti 26. syyskuuta 1990: ”Vähemmistökiintiöihin perustuvan politiikan aiheuttama sekasorto sosiaaliseen järjestelmään on käsittämätön. Se kannustaa keskinkertaisuuteen, ruokkii aivovuotoa ja tiukentaa kastijakoa.” ”The havoc the politics of reservation is playing with the social fabric is unimaginable. It provides a premium for mediocrity, encourages brain-drain and sharpens caste-divide.” Teoksessa Jaffrelot 2003, 453.

²⁷² Gandhi [1931a] 1999, 83–84.

²⁷³ Robb 2002, 189. Islamilainen suurmogulien valtakunta hallitsi lähes koko Intian niemimaan aluetta 1500-luvun puolivälistä 1600-luvun loppupuolelle. Robb 2002, 6–7.

²⁷⁴ Robb 2002, 189.

”Intian muhamettilaiset muodostavat vuoden 1901 väestönlaskennan perusteella yli 62 miljoonan eli viidesosan ja neljäsosan välillä olevan osuuden Hänen Majesteettinsa Intian alueiden koko väestöstä, ja mikäli luvusta vähennetään animistisiin ja muihin vähemmistöuskontoihin kuuluvien sivistämättömien osuus, sekä niiden luokkien, jotka yleisesti luokitellaan hinduiksi, mutta tosiasiassa eivät ole hinduja lainkaan, kasvaa muhamettilaisten osuus suhteessa hindulaisten enemmistöön huomattavasti suuremmaksi. Haluamme siitä syystä esittää, että minkäänlaisen laajennetun tai rajoitetun edustuksellisen järjestelmän puitteissa yhteisöllä, joka itsessään on suurempi kuin minkä tahansa ensiluokkaisen eurooppalaisen vallan koko väestö, Venäjä pois lukien, on oikeus vaatia riittävää tunnustusta tärkeänä tekijänä valtion sisällä.”²⁷⁵

Olennaista yllä olevassa lainauksessa tässä yhteydessä on muslimiedustajien ehdotus briteille vähentää hindujen lukumäärästä ne ryhmät, ”jotka yleisesti luokitellaan hinduiksi, mutta tosiasiassa eivät ole hinduja lainkaan”. Muslimiedustajat puhuivat tässä toisin sanoen dalit-väestöstä. Haastamalla dalitien ja erilaisiin heimouskontoihin kuuluvien hindulaisuuden Muslimiliiga tuli samalla nostaneeksi dalitien kommunalistisen aseman suoraan poliittisen kiistan välikappaleeksi, Mendelsohn ja Vicziany kirjoittavat.²⁷⁶ Nämä ryhmät paisuttivat keinotekoisesti hindulaisten lukumäärää, Muslimiliiga esitti. Heidän mukaansa alistettujen kastien kohtelu eli yhteiskunnallinen, rituaalinen ja sosiaalinen eristäminen kylien laidoille oli selvä osoitus siitä, etteivät dalitit olleet oikeasti hinduja vaan muodostivat oman yhteisönsä. Muslimiliiga hyödynsi vaatimuksissaan siirtomaahallinnon suorittaman väestönlaskennan tarjoamia tietoja. Siirtomaahallinnon vuodesta 1872 lähtien toimittama väestönlaskenta oli paitsi käytännöllistä informaation keruuta hallinnon tarpeisiin, myös kolonialistinen keino kategorisoida, ymmärtää ja hallita Intiaa.²⁷⁷

Muslimien vaatimuksilla oli suora vaikutus siirtomaahallinnon toimiin. Alaluvussa 2.1 esittelimieni Morley-Minto-uudistusten myötä vuosina 1909–1910 Intian siirtomaahallinto alkoi myöntää lainsäädännöllisiin neuvostoihinsa vaaleilla valittuja edustajia aikaisemmin nimettyjen edustajien

²⁷⁵ Katkelma esityksestä varakuningas Mintolle Shimlassa 1. lokakuuta 1906. ”The Mahomedans of India number, according to the census taken in the year 1901, over sixty-two millions or between one-fifth and one-fourth of the total population of His Majesty’s Indian dominions, and if a reduction be made for the uncivilised portions of the community enumerated under the heads of animist and other minor religions, as well as for those classes who are ordinarily classified as Hindus but properly speaking are not Hindus at all, the proportion of Mahomedans to the Hindu majority becomes much larger. We therefore desire to submit that under any system of representation extended or limited a community in itself more numerous than the entire population of any first class European power except Russia may justly lay claim to adequate recognition as an important factor in the State.” Teoksessa Ambedkar [1940] 1946, 431.

²⁷⁶ Mendelsohn & Vicziany 1998, 99.

²⁷⁷ Dirks 2001, passim. ja Cohn 1996, passim.

sijaan.²⁷⁸ Edustuksen perusta oli silti edelleen alueellisen edustuksen sijasta erilaisilla eturyhmillä, kuten esimerkiksi maanomistajilla, Mendelsohn ja Vicziany kirjoittavat.²⁷⁹ Morley-Minto-uudistukset laajensivat tätä eturyhmäajattelua ensimmäistä kertaa koskemaan myös muslimiyhteisöä, ja tämä oli suoraan seurausta muslimien edustajien vaatimuksesta tasavertaisempaan edustukseen. Brittihallinto siis salli muslimeille erilliset vaalipiirit, ja tämä oli merkittävä uudistus. Brittihallinnon suopeus muslimiyhteisöä kohtaan selittyy osittain sillä, että he jakoivat Muslimiliigan kanssa yhteisen huolenaiheen. Kumpikin taho pelkäsi jäävänsä lainsäädännössä intialaisen enemmistön jalkoihin.²⁸⁰ Kyse oli siis selvästi valtopoliittisesta kamppailusta siirtomaahallinnon sisällä.

Dalitien kannalta tällä kehityskululla oli huomattava vaikutus. Hyödyntäessään daliteja poliittisena välineenä Muslimiliiga samalla politisoi dalit-kysymyksen uudella tavalla. Lisäksi Morley-Minto-uudistusten muslimeille myöntämä erillinen edustus loi myös ennakkotapauksen muiden yhteisöjen ja vähemmistöjen erillisestä poliittisesta edustuksesta Intian hallinnossa, Mendelsohn ja Vicziany toteavat.²⁸¹ Näin Ambedkarillakin oli myöhemmin malli, jota hyödyntää omassa kamppailussaan. Samalla erillinen edustus ruokki kommunalistista jakoa.

Tästä näkökulmasta katsottuna Gandhin nälkälakkoon asti ajama pyrkimys pitää dalitit hindulaisuuden sisällä ei ollut niinkään uskonnollinen tavoite – huoli Koskettamattomista ja kastihindujen moraalisesta epäonnistumisesta suhteessa heihin – vaan ennen kaikkea pelko muslimivallan lisääntymisestä hindulaisuuden kustannuksella. Hindulaisen keski- ja yläluokkaisen kongressipuolueen kannalta tämä oli todellinen uhka. Julkisessa puheessaan Gandhi korosti dalit-kysymyksen moraalista puolta ja kysymys kuuluukin, oliko hän niin ovela poliittinen toimija, että olisi tietoisesti verhonnut kamppailun enemmistöedustuksesta kysymykseksi uskonnollisesta reformista. Toisaalta, kongressipuolueen ytimessä toiminut Gandhi ei voinut olla tietämättä dalit-kysymyksen käytännön seurauksista hindujen ja sitä myötä hinduedustuksen lukumäärän suhteen, joten todennäköisintä on, että Gandhin pyrkimys dalitien integraatioon oli moniselitteinen. Hän oli aidosti huolissaan hindulaisuuden tilasta ja siitä, millainen dalitien tulevaisuudesta tulisi, mikäli heidät erotettaisiin myös siirtomaahallinnon silmissä omaksi vähemmistöryhmäkseen. Paluuta hindulaisuuden piiriin ei olisi, eikä toisaalta mahdollisuutta kastihindujen sisäiseen sydämen muutokseen. Toisaalta

²⁷⁸ Ilbert 1911, passim.

²⁷⁹ Mendelsohn & Vicziany 1998, 99.

²⁸⁰ Kulke & Rothermund 2004, 280.

²⁸¹ Mendelsohn & Vicziany 1998, 99.

Gandhi oli kongressipuolueen kanssa varmasti yhtä kiihkeästi huolissaan muslimien vallan lisääntymisestä ja yleisestä kommunalistisesta kehityksestä, joka sai Intian näyttämään siirtomaavallan silmissä taantumukselliselta ja kykenemättömältä itsenäiseen hallintoon.

Uskonnollinen ja poliittinen näkökulma ja toimijuus yhdistyivät Gandhin puheissa ja teoissa. Kysymys daliteista muodostui siis tästä katsantokannasta kiistaksi ennen kaikkea hindujen ja muslimien välillä kolonialistisen vallan toimiessa vastahakoisena ja kaikkea muuta kuin puolueettomana sovittelijana. Kirjeessään Intian valtiosihteeri Samuel Hoarelle vuonna 1932 Gandhi itse muotoili näkemyksensä näin:

“Minun tarvitsee tuskin toistaa kaikkia vastaväitteitäni erillisten vaalipiirien luomisesta alistetuille luokille. Minusta tuntuu kuin olisin yksi heistä. Heidän tapauksensa eroaa kaikista muista merkittävästi. En vastusta heidän edustuksellisuuttaan lainsäädännössä. Kannattaisin jokaisen aikuisen, miehen tai naisen, rekisteröimistä äänestäjäksi, riippumatta koulutustasosta tai omaisuudesta, vaikka äänioikeuskelpoisuus olisikin muille ryhmille tiukempi. Mutta koen, että erillinen vaalipiiri vahingoittaa heitä ja hindulaisuutta riippumatta siitä, mikä tilanne on puhtaasti poliittiselta kannalta katsottuna. Ymmärtääkseen erillisten vaalipiirien heille aiheuttamaa vahinkoa on tiedettävä miten he ovat jakautuneet niin kutsuttujen kastihindujen keskuuteen ja kuinka riippuvaisia he ovat jälkimmäisistä. Mitä hindulaisuuteen tulee, erillinen vaalipiiri suorastaan leikkeli ja turmelisi sen. Minulle kysymys näistä luokista on ensisijaisesti moraalinen ja uskonnollinen. Poliittinen puoli, niin tärkeä kuin se onkin, on merkityksetön verrattuna moraaliseen ja uskonnolliseen kysymykseen.”²⁸²

Bania-kauppiaskastiin kuuluva Gandhi saattoi tuntea olevansa kuin yksi alistettujen luokkien jäsenistä, mutta toisin kuin daliteilla Gandhilla oli valtaa.²⁸³ Siksi olikin olennaista, miten Gandhi tuota

²⁸² “I need hardly reiterate all the objections I have to the creation of separate electorates for the Depressed Classes. I feel as if I was one of them. Their case stands on a wholly different footing from that of the others. I am not against their representation in the legislatures. I should favour every one of their adults, male or female, being registered as voters, irrespective of education or property qualifications, even though the franchise test may be stricter for the others. But I hold that separate electorate is harmful for them and for Hinduism, whatever it may be from a purely political standpoint. To appreciate the harm that separate electorates would do to them, one has to know how they are distributed amongst the so-called caste Hindus, and how dependent they are on the latter. So far as Hinduism is concerned separate electorate would simply vivisect and disrupt it. For me the question of these classes is predominantly moral and religious. The political aspect, important though it is, dwindles into insignificance compared to the moral and religious issue.” Gandhi [1932a] 1999, 112–113.

²⁸³ Arundhati Roy toteaa kriittisessä esseessään askeesin ihanteita korostaneen Gandhin halunneen elää kuin köyhistä köyhimmät. Roy nostaa esiin aiheellisen kysymyksen siitä, voiko köyhyyttä jäljitellä: “Köyhyydessä ei lopulta ole ainoastaan kysymys rahan tai omaisuuden puutteesta. Köyhyys on vallan puuttumista. Poliittikkona Gandhin tehtävänä oli kasvattaa valtaansa, minkä hän teki ansiokkaasti. *Satyagraha* ei olisi toiminut niinkään hyvin, kuin mitä se toimi ilman Gandhin kuuluisuuteen perustuvaa voimaa. Ihminen, jolla on valtaa voi elää yksinkertaisesti, mutta hän ei voi olla köyhä.” “Poverty, after all, is not just a question of having no money or no possessions. Poverty is about having no power. As a politician it was Gandhi’s business to accumulate power, which he did effectively. *Satyagraha*

valtaansa käytti dalitien suhteen. Ambedkarin näkökulmasta siirtomaahallinnon kautta toimiminen oli ainoa keino saada perustuslailliset suojatoimenpiteet läpi, ja Gandhin vastustus oli hänelle käsitteämätöntä. Kun daliteja syytettiin muslimien ohella siitä, etteivät he olleet liittyneet yhteiseen rintamaan brittejä vastaan, Ambedkar vastasi:

”- jos Koskettamattomat eivät ole liittyneet ’vapaustaisteluun’ ei se johdu siitä, että he olisivat britti-imperialismin palveluksessa olevia työkaluja, vaan koska he pelkäävät, että Intian vapaus merkitsee hindujen ylivaltaa, joka väistämättä sulkee heiltä ikuisiksi ajoiksi kaikki mahdollisuudet elämään, vapauteen ja onnellisuuden tavoitteluun, ja tekee heistä halpa-arvoisen työn raatajia.”²⁸⁴

Ambedkar hylkäsi hindureformistien näkemykset dalitien integraatiosta ja katsoi, että dalitien emansipaatio tapahtuisi irrottautumisen kautta. Vapautta hindulaisuuden sisällä ei olisi mahdollista saavuttaa. Ambedkarin suuri pelko oli, että brittivallan poistuessa Intiasta dalitit jäisivät kastihindujen hegemonian alle, mikäli heidän oikeuksiaan ei olisi siihen mennessä vakiinnutettu ja kirjattu lakiin. Yllä olevasta lainauksesta voi jälleen tulkita, että Ambedkar ymmärsi dalitien voimaantumisen juuri länsimaisen liberalismien termin.

Anupama Rao kirjoittaa, kuinka vähemmistöryhmien äänioikeuden seuraus oli lopulta paradoksaalinen, kun laajempia kansalaisten oikeuksia ajaneet hallinnolliset uudistukset eivät jälkikäteen katsottuna tuottaneetkaan Ambedkarin tavoitteena ollutta emansipoitunutta kansalaista, vaan haavoittuvan alamaisten, jolle väkivallan uhka oli ja on nykypäivänäkin todellinen. Raon mukaan ”vähemmistö” täytyykin ymmärtää ennen kaikkea poliittisena rakenteena, joka paljastaa liberaalin demokraattisen ajattelun sisäiset jännitteet sekä tavan, jolla liberalismi pyrkii sulauttamaan ja sisällyttämään erilaisuuden.²⁸⁵ Kaksinainen toiminta, joka samalla huomioi ja pyrki hälventämään kastin merkityksen, tuotti ristiriitaisen poliittisen kentän, jossa kastin tunnustamisen odotettiin paradoksaalisesti johtavan kastin häviämiseen.²⁸⁶

wouldn’t have worked, even as much as it did, if it wasn’t for his star power. If you are powerful, you can live simply, but you cannot be poor.” Roy 2016, 78.

²⁸⁴ “- if the Untouchables have not joined the ‘Fight for Freedom’ it is not because they are the tools of the British Imperialism but because they fear that freedom of India will establish Hindu domination which is sure to close to them and for ever all prospect of life, liberty and pursuit of happiness and that they will be made the *hewers of wood and drawers of water*.” Ambedkar [1945b] 2014, 168. Kursivoimani osa on sanonta, jonka alkuperä on Joosuan kirjasta Raamatusta ja löytyy *King James Version* -raamatunkäännöksestä vuodelta 1611. Katso Joosua 9:21. Sanatarkka käännös viittaa puunhakkaajiin ja vedenkantajiin.

²⁸⁵ Rao 2009, 22–24.

²⁸⁶ Rao 2009, 278.

Tässä luvussa tarkastelin erityisesti Ambedkarin ja Gandhin kohtaamista ja heidän ajautumistaan erimielisyyksiin. Ambedkar turhautui Gandhin toimintaan, koska tämä ei tarjonnut arvovaltaansa dalit-kamppailun hyväksi Ambedkarin haluamalla tavalla. Gandhi halusi pelastaa hindulaisuuden, Ambedkar halusi pelastaa dalitit. Nämä tavoitteet osoittautuivat lopulta ristiriitaisiksi.

Jos kastilaitos oli irrottamaton osa hindulaisuutta, kuten Ambedkar esitti, sen politisoiminen oli kaikesta huolimatta kehityskulku, joka muunsi kastin hindulaisten yleisesti hyväksymästä uskonnollisesta yhteiskuntajärjestyksestä kiistellyksi poliittiseksi kysymykseksi vähemmistöjen oikeuksista. Kastisyrjintä oli aina kohdannut vastarintaa, mutta siirtomaa-Intian yhteiskunta tarjosi uudenlaisia institutionaalisia väyliä sosiaalisille liikkeille.

Round Table Conferences -neuvottelut voi nähdä brittihallinnon tarkoituksellisenä keinona ruokkia kommunalistisia jännitteitä. Toisaalta voi myös argumentoida, että siirtomaavalta toimi parhaan ymmärryksensä valossa halutessaan taata erilaisille vähemmistöille edustuksellisen aseman itsehallinnollisissa instituutioissa. Tästä näkökulmasta katsottuna britit ymmärsivät jo 1930-luvulla joutuvansa muuttamaan hallintotapaansa säilyttääkseen otteensa Intiasta, ja demokraattisten instituutioiden vakiinnuttaminen oli heille suoranainen sivistyksellinen kunniatehtävä.

Siirtomaahistorian mielenkiintoisia ilmiöitä oli se, että dalitien tapauksessa brittihallinto osoittautui monella tavalla hyödylliseksi kumppaniksi. Kouluinstituution vakiinnuttaminen tarjosi muutamalle harvalle uudenlaisia väyliä sosiaaliseen nousuun. Yksi näistä nousijoista oli B. R. Ambedkar. Modernisaatiokehityksen rinnalla siirtomaavalta toi mukanaan myös uudenlaisia ammatteja rikkoon osaltaan perinteisiä hierarkioita. Toisaalta hierarkioita myös vakiinnutettiin – selvimpänä esimerkkinä tästä monimuotoinen kastilaitos, joka nähtiin intialaisen yhteiskunnan omaleimaisena ja muuttumattomana rakenteena.

Ajan kristilliset moraalikäsitteet ja eurooppalainen liberalismi haastoivat myös intialaisen eliitin ajattelua. Lähetystyöntekijöille maaperä puolestaan osoittautui kovaksi. Heidän näkökulmastaan juuri kastilaitos vaikutti voimakkaimmin kristillisen kääntymyksen esteenä. Eurooppalaiset aatteet aiheuttivat hindulaisuudessa kuitenkin kaksijakoisen puolustusreaktion. Käytännössä tämä ilmeni uudistusmielisyyden ja konservatismin vastakkaisina voimina.

Varjoisampana taustavoimana vaikutti rotuoppi, joka osaltaan oikeutti kolonialistista projektia, mutta samalla teki siitä jännitteisen. Brittien menestys teki heistä ylimielisiä – Nehrun sanoin

demokratian ja vapauden käsitteitä ei ollut luotu intialaisten käytettäviksi. Siitä huolimatta juuri niiden käsitteiden pohjalle itsenäisen Intian perustuslaki lopulta rakennettiin – todennäköisesti aikaisemmin kuin mitä britti-imperiumi kuvitteli.

4. PÄÄTÄNTÖ

“ME, INTIAN KANSA, päätettyämme vakaasti perustaa Intian itsenäiseksi demokraattiseksi tasavallaksi sekä taataksemme kaikille sen kansalaisille: OIKEUDENMUKAISUUDEN: sosiaalisen, taloudellisen ja poliittisen; VAPAUDEN ajatuksen, mielipiteen, uskon ja uskonnon harjoittamisen suhteen; TASAVERTAISUUDEN aseman ja mahdollisuuksien suhteen; sekä edistääksemme kaikkien kesken VELJEYTTÄ takaamalla yksilön arvokkuuden sekä kansakunnan yhtenäisyyden: perustuslakia säättävässä kokouksessamme tänä 26. päivänä marraskuuta 1949 täten HYVÄKSYMME, PANEMME TÄYTÄNTÖÖN JA MYÖNNÄMME ITSELLEMME TÄMÄN PERUSTUSLAIN.”²⁸⁷

Tammikuussa 1950 käyttöön otettu Intian perustuslaki huipensi Intian itsenäistymiskehityksen. Varsinainen itsenäisyys brittihallinnosta oli saavutettu jo elokuussa 1947. Perustuslakia säättävä neuvosto oli kokoontunut vuosina 1946–1949 uuden perustuslain kirjoittamista varten. Perustuslain luonnoksen laatimisesta vastasi komitea, jonka puheenjohtajana toimi kongressipuolueen kutsumana maan ensimmäiseksi oikeusministeriksi valittu B. R. Ambedkar. Perustuslain johdannosta voi lukea kuinka vapauden, tasavertaisuuden ja veljeyden ylitse uuden tasavallan ensisijaiseksi arvoksi nostettiin oikeudenmukaisuus.²⁸⁸

Perustuslaki takasi kansalaisille laajat yksilönvapaudet, ja se kielsi koskettamattomuuden ja sen harjoittamisen kaikissa muodoissaan.²⁸⁹ Käytännössä tämä tarkoitti kastiin perustuvan syrjinnän määrittelemistä rangaistavaksi teoksi. Myös uskonnonvapaus määriteltiin laajaksi, mikä näkyy jo yllä lainatussa perustuslain johdannossa. Lisäksi luokitellut kastit eli dalitit ja luokitellut heimot saivat lailla määriteltyjä kiintiöitä hallinnon virkoihin sekä koulutukseen. Tämä perustuslakiin kirjattu positiivinen syrjintä (*affirmative action*) oli aikanaan varsin poikkeuksellinen menettelytapa. Vielä radikaalimpi Intian perustuslaki oli aikalaisiinsa nähden äänioikeuden suhteen. Koko aikuisväestö sai kerralla äänioikeuden eikä sitä ollut rajoitettu omaisuuden, verotuksen, koulutustason tai

²⁸⁷ Johdanto Intian perustuslakiin vuodelta 1949: “WE, THE PEOPLE OF INDIA, having solemnly resolved to constitute India into a Sovereign Democratic Republic and to secure to all its citizens: JUSTICE, social, economic and political; LIBERTY of thought, expression, belief, faith and worship; EQUALITY of status and of opportunity; and to promote among them all FRATERNITY assuring the dignity of the individual and the unity of the Nation; IN OUR CONSTITUENT ASSEMBLY this twenty-sixth day of November, 1949, do HEREBY ADOPT, ENACT, AND GIVE TO OURSELVES THIS CONSTITUTION.” Teoksessa Mukherjee 2010, 185.

²⁸⁸ Ibid., 186.

²⁸⁹ Article 17 of the Constitution of India, 1950.

tulojen perusteella. Yleinen äänioikeus merkitsi samalla siirtomaahallinnon aikaisen vähemmistöyhteisöjen erillisten vaalipiirien ajatuksen lopullista hylkäämistä.²⁹⁰

Perustuslain osalta tehtiin näin ollen voitava koskettamattomuuden poistamiseksi, kun sen harjoittaminen kiellettiin rangaistuksen uhalla. Kastilaitos ei kuitenkaan hävinnyt mihinkään, eikä myöskään dalit-kysymys ratkennut lopullisesti, vaikka kastisyrjintä onkin itsenäisyyden ajan Intiassa muuttanut muotoaan. Edellisen luvun lopussa esitetty argumentti ristiriidasta kastisyrjinnän laillisesta tunnustamisesta tienä kastisyrjinnän hävittämiseen on ilmeinen. Kun kasti ja kastisyrjintä tehtiin näkyväksi ja kirjattiin lakiin, vaikutukset olivat monimuotoiset. Hindunationalistien väitteissä kastipolitiikka ja positiivinen syrjintä toimivat meritokratian esteinä ja ruokkivat kommunistisia jännitteitä. Toisaalta dalitien jatkuva asema yhteiskunnan pohjalla ja kastiperustainen väkivalta osoittavat laillisten suojamekanismien tarpeellisuuden. Kastin politiikka onkin nähtävä osana laajempaa keskustelua vähemmistöpolitiikasta ja siitä levottomasta ja liikkuvasta demokratian kentästä, jossa erilaiset ihmisryhmät tavoittelevat tasavertaisia asemia. Intian tapauksessa on perusteltua korostaa myös siirtomaahallinnon moniselitteistä roolia niin kastilaitoksen vakiinnuttamisen kuin toisaalta dalitien emansipaationkin suhteen.

Ambedkarin ja Gandhin toimintaa ei nimittäin voi irrottaa siirtomaahistorian jännitteisestä todellisuudesta. Kolonialistinen diskurssi perustui ideologisen toiseuden rakentamiselle ja ylläpitämiselle, ja näin ollen brittien imperialistinen, taloudellinen, sivistyksellinen ja pedagoginen projekti oli, vaikkakin muuttuva ja mukautuva, silti pohjimmiltaan päättymätön. Tämä johtui muun muassa siitä, että vaikka siirtomaavaltan nojasi länsimaalaisiin liberalismiin arvoihin, ne oli ymmärrettävä ajan rotuopillisen maailmankuvan läpi tulkittuina.

Tästä evolutiivisesta näkökulmasta katsottuna Intia oli ja tulisi aina olemaan jäljessä, eikä se voisi koskaan saavuttaa tasavertaista asemaa brittiläisen imperiumin sisällä tai sen ulkopuolella. Tämä Intian levoton pysyvyys aiheutti jännitteisen tilan, koska brittien valta Intiassa ei ollut absoluuttista. Siirtomaavallan koneisto eli hallinnon, lainsäädännöllisten neuvostojen, armeijan ja koulutuksen instituutiot siirtyivät väistämättä asteittain intialaisten hallintaan. Myös intialaisen eliitin politisoituminen tapahtui ristiriitaisessa tilassa, kun siirtomaahallinto alkoikin monelle näyttäytyä yhä selvemmin henkilökohtaisen uramahdollisuuden sijaan ulos ajettavana vihollisena. Merkittävää on, että monet intialaisen itsenäisyysliikkeen johtohahmoista kouluttautuivat angloamerikkalaisissa

²⁹⁰ Perusteellisen analyysin Intian perustuslain ideologiasta tarjoaa Mukherjee 2010, 181–218.

yliopistoissa. Intialainen edustuksellisuuden lisäystä tavoitteleva eliitti ja brittiläinen siirtomaavalta ainakin tietyiltä osin jakoivat holhoavan näkemyksen siitä, ettei intialaisten suuri enemmistö ollut vielä tarpeeksi edistynyt ja koulutautunut demokraattisia instituutioita ajatellen.

Erottamatonta intialaisen itsehallinnon lisääntymisen kehityskulusta oli intialainen vastarinta. Vastarinta oli monimuotoista ja muuttuvaa ja sen voi katsoa lisääntyneen 1900-luvun alkuvuosikymmeninä Mohandas Gandhin *swaraj*- ja *satyagraha*-ideologioiden myötä. Vastarinta myös siirtyi vähitellen siirtomaahallinnon instituutioiden sisäpuolelta yleisemmäksi vastarinnaksi, kun pyrkimykset kohti tasavertaista asemaa kruunun alamaaisena tiukentuivat ajan myötä vaatimuksiksi itsenäisyydestä. Gandhin *swarajin* eli itsehallinnon käsite oli intialaisessa keskustelussa hyvin käyttökelpoinen, koska se vaikutti mukautuvan tilanteen mukaan. *Swaraj* oli eräänlainen Gandhin poliittisen ajattelun tiivistymä ja se ilmensi modernin, väkivallalle ja kilpailulle perustuvan kansallisvaltion vastustusta, sekä ihmisen sisäistä muutosta tienä yhteiskunnalliseen muutokseen. Vapautuakseen intialaiset eivät saaneet sortua kolonialistisen pakkovallan matkimiseen, vaan heidän oli toimittava moraalisesti ylevämmin. Gandhin erilaiset väkivallattoman vastarinnan ja kansalaistottemattomuuden eli *satyagrahan* muodot olivat keino *swarajin* saavuttamiseksi ja ne olivat Gandhin ideologian konkreettinen ilmentymä.

Gandhin ajattelun taustalla oli Intian moninaisesta hengellisestä traditiosta ammentava erilainen näkemys vapaudesta, joka perustui länsimaaisen liberalistisen individualismin hylkäämiseen ja korosti itsestä ja identiteetistä luopumista tienä todelliseen vapauteen. Tämä luopumisen vapaus ei Gandhille kuitenkaan tarkoittanut asketismia ja eristäytymistä, vaan hän kanavoi sen poliittiseen toimintaansa.

Gandhin toiminta näyttäytyi kaikesta huolimatta ristiriitaiselta koskettamattomien eli dalitien edustajaksi nousseelle *Babasaheb* Ambedkarille. Poliittisen uransa alussa uskonnollisen kentän sisällä esimerkiksi vesisäiliöiden ja temppelien avaamiseksi kamppailleen Ambedkarin toiminta paljasti kastisyrjinnän moniulotteisen luonteen. Se oli yhtäältä taloudellista ja materiaalista, toisaalta rituaalista ja uskonnollista. Kastien välisille suhteille oli ominaista sekä konflikti että keskinäisriippuvuus. Ambedkar katsoi, että hindulaisuuden kanonisoima ja pyhittävä kastilaitos oli asteittain luokiteltua epätasa-arvoa, jossa keskinäisen solidaarisuuden rakentaminen yhteiseksi rintamaksi kastilaitosta vastaan oli mahdotonta, koska aina oli olemassa jokin kastiyhteisö, joka oli vielä muita alempana ja jota kohtaan saattoi tuntea ylemmyyttä.

Ambedkar havaitsikin siirtomaahallinnon koneiston kautta toimimisen tehokkaimmaksi tavaksi haastaa vallitseva kastihindujen hegemonia. Samalla Ambedkarin oli pakko erottautua gandhilaisesta vapauskäsitteestä ja hinduideologialle perustuvan yhteiskunnan tavoittelusta, koska daliteille hindulaisuus oli kastisyrjinnän takia kestämätön ratkaisu. Toisin kuin Gandhi, Ambedkar ei kyennyt järjellisesti sovittamaan yhteen tasa-arvoista yhteiskuntaa, kastilaitosta ja hindulaista *sanatana dharmaa*, ikuista oppia. Hylätessään hindulaisuuden ja toimiessaan muun muassa lainsäädännöllisten neuvostojen kautta Ambedkar väistämättä näyttäytyi hindunationalisteille brittivallan ylläpitäjänä ja kommunalistisena toimijana. Ambedkarin ihanneyhteiskunta perustui hänen omien sanojensa mukaan vapaudelle, veljeydelle ja tasa-arvolle, siis länsimaisen mannereurooppalaisen liberalismiin keskeisille arvoille. Tässä hän erosikin selkeimmin gandhilaisesta ajattelusta, joka pyrki löytämään yhteiskunnan ideaalit Intian niemimaan uskonnollispoliittisesta traditiosta.

Ambedkarin ensisijaisena tavoitteena oli dalitien aseman kohottaminen eikä itsehallinto tai itsenäisyys. Ambedkarille sosiaalisen vallankumouksen – vähemmistöjen aseman radikaalin parantamisen – oli edelletävä poliittista, sillä hän pelkäsi dalitien aseman puolesta, mikäli brittihallinto lähtisi maasta ja valtaan nousisi hindulainen eliitti. Siksi Ambedkar koki välttämättömäksi saada edustamansa vähemmistön oikeudet lakiin kirjattua. 1920- ja 1930-luvuilla Ambedkar katsoi erillisten vaalipiirien olevan toimivin keino dalitien edustuksellisuuden ja vaikutusvallan takaamiseksi. Mallia tähän antoivat osaltaan Intian muslimivähemmistön vaatimukset edustuksellisen asemansa ja poliittisen vaikutusvaltansa parantamiseksi.

Perustuslakiin asti erilliset vaalipiirit eivät kuitenkaan päätyneet, ja oma vaikutuksensa tähän oli varmasti vaikutusvaltaisen Gandhin kiihkeällä vastustuksella. Kiista erillisistä vaalipiireistä ajoi myös lopullisesti nämä kaksi erilaista vastarintajohtajaa pysyvään ristiriitaan. Gandhin näkemykset kastilaitoksesta olivat myös omiaan hämärtämään kastisyrjinnän todellisuutta. Gandhilainen näkemys ”koskettamattomien” erityisestä asemasta, joka ei korjaantuisi brittilainsäädännön avulla vaan kastihindujen sisäisen muutoksen kautta heijastuu nykyisin Intian hallituksen näkemykseen siitä, että kastisyrjintä on Intian sisäinen asia eikä kuulu kansainvälisille foorumeille.

Kysymys, johon tämä tutkielma ei tarjoa suoraa vastausta on se, olivatko Iso-Britannian siirtomaahallinnon koolle kutsumat *Round Table Conferences* -neuvottelut vähemmistöedustajineen siirtomaavallan tietoista hajota ja hallitse -politiikkaa vai edustuksellisen demokratian hengessä toteutettua, Intian kulttuurisen ja uskonnollisen monimuotoisuuden huomioon ottavaa edistyksellistä

vähemmistöpolitiikkaa. Intian merkittävimmän poliittisen elimen, kongressipuolueen ja sen presidentin Jawaharlal Nehrun näkemyksien mukaan kyse oli selvästi edellisestä. Mikäli neuvottelut tulkitsi siirtomaavallan viekkaudeksi, ne näyttäytyivät kolonialistisina keinona ruokkia kommunistisia jännitteitä ja osoittaa Intian toiseus – maan kykenemättömyys edustuksellisen demokratian instituutioihin ja itsehallintoon.

Merkillepantavaa on myös se, että intialaisen edustuksen ja itsehallinnon lisääminen tapahtui neuvottelujen ja vastarinnan seurauksena – brittihallinto joutui tekemään myönnytyksiä vastentahtoisesti eikä sillä ollut todellisuudessa vaihtoehtoja. Intialaisten vastarinta kaatoi lopulta kolonialistisen projektin.

Bhimrao Ramji Ambedkarin kantavin perintö oli dalit-identiteetin perustan luominen. Kastiryhmä oli sikäli erityinen yhteisö, että siihen kuulumisen ei ollut yksilön, perheen tai suvun valinta, vaan se määräytyi syntymässä. Kastiryhmä jakoi yhteisön käsitteeseen muuten liitettävät ominaisuudet: yhteisöidentiteetin, sisällyttämisen, ulossulkemisen sekä yhteisön jäsenille kuuluvat oikeudet ja velvollisuudet. Dalit-yhteisön kohdalla tuo identiteetti yhdistyi samalla vuosisataisiin rituaalisen, sosiaalisen ja taloudellisen sorron mekanismeihin. Ambedkar hylkäsi näin ollen reformihindulaisuuden daliteille riittämättömänä ja vaati kastilaitoksen kokonaisvaltaista hävittämistä sekä braamiinien hegemonian murtamista. Tämä edellytti uudenlaisen identiteetin ja omanarvontunteen luomista ja radikaalia erottautumista hindulaisuudesta. Ne olivat samalla alkusysäys kollektiivisen liikkeen aikaansaamiseksi, joka jatkuu monimuotoisena edelleen.

Siirtomaahallinnon instituutiot tarjosivat Ambedkarille puitteet oman vastarintansa muotoutumiselle, ja näin ollen voikin väittää, että Ambedkarin toiminta oli oleellisesti sidoksissa siirtomaavallan jännitteeseen ja ristiriitaiseen läsnäoloon Intiassa.

Vähemmistöidentiteetin luominen ja vähemmistöpolitiikka ovat määritelmällisesti enemmistön haastamista. Valtaapitävien hegemonian ja alistavien rakenteiden tai ideologioiden haastaminen nostaa esiin joukon kriittisiä kysymyksiä. Johtaako yhteisöidentiteetin rakentaminen aina väistämättä heimoajatteluun ja erottautumiseen valtaväestöstä? Mikäli identiteetti muodostetaan erottautumisen kautta, onko yhteisöllä tällöin mahdollisuutta missään vaiheessa päästä tasavertaiseksi osaksi yhteiskuntaa? Tämä tarkoittaisi paradoksaalisesti vähemmistön merkityksen häviämistä. Onko vähemmistöpolitiikka siis sittenkin perustavanlaatuisesti vastarintaan perustuvaa ja päättämättömäksi tuomittua kamppailua?

LÄHDELUETTELO

Lähteet

Lähdejulkaisut

Ambedkar, B. R. [1916] 2014. *Castes in India: Their Mechanism, Genesis and Development*. Dr. Babasaheb Ambedkar: Writings and Speeches Volume 1 (BAWS). Dr. Ambedkar Foundation. Ministry of Social Justice & Empowerment, Government of India. Haettu <https://www.mea.gov.in/books-writings-of-ambedkar.htm>.

Ambedkar, B. R. [1933] 2014. *Gandhi and his fast*. Dr. Babasaheb Ambedkar: Writings and Speeches Volume 5 (BAWS). Dr. Ambedkar Foundation. Ministry of Social Justice & Empowerment, Government of India. Haettu <https://www.mea.gov.in/books-writings-of-ambedkar.htm>.

Ambedkar, B. R. [1934] 2014. *Letter to Bhaurao Gaikwad*. Dr. Babasaheb Ambedkar: Writings and Speeches Volume 17(1) (BAWS). Dr. Ambedkar Foundation. Ministry of Social Justice & Empowerment, Government of India. Haettu <https://www.mea.gov.in/books-writings-of-ambedkar.htm>.

Ambedkar, B. R. [1935] 2014. *Waiting for a Visa*. Dr. Babasaheb Ambedkar: Writings and Speeches Volume 12 (BAWS). Dr. Ambedkar Foundation. Ministry of Social Justice & Empowerment, Government of India. Haettu <https://www.mea.gov.in/books-writings-of-ambedkar.htm>.

Ambedkar, B. R. & Anand, S. [1936] 2016. *Annihilation of Caste. The Annotated Critical Edition*. London; New York. Verso.

Ambedkar, B. R. [1940] 1946. *Pakistan or the Partition of India*. (3 ed.). Bombay.

Ambedkar, B. R. [1943] 2014. *Mr. Gandhi and the Emancipation of the Untouchables*. Dr. Babasaheb Ambedkar: Writings and Speeches Volume 9 (BAWS). Dr. Ambedkar Foundation. Ministry of Social Justice & Empowerment, Government of India. Haettu <https://www.mea.gov.in/books-writings-of-ambedkar.htm>.

Ambedkar, B. R. [1945a] 2014. *Communal Deadlock and a Way to Solve It*. Dr. Babasaheb Ambedkar: Writings and Speeches Volume 1 (BAWS). Dr. Ambedkar Foundation. Ministry of Social Justice & Empowerment, Government of India. Haettu <https://www.mea.gov.in/books-writings-of-ambedkar.htm>.

Ambedkar, B. R. [1945b] 2014. *What Congress and Gandhi have done to the Untouchables*. Dr. Babasaheb Ambedkar: Writings and Speeches Volume 9 (BAWS). Dr. Ambedkar Foundation. Ministry of Social Justice & Empowerment, Government of India. Haettu <https://www.mea.gov.in/books-writings-of-ambedkar.htm>.

Ambedkar, B. R. [1946a] 2014. *States and Minorities: What are Their Rights and How to Secure Them in the Constitution of Free India*. Dr. Babasaheb Ambedkar: Writings and Speeches Volume 1 (BAWS). Dr. Ambedkar Foundation. Ministry of Social Justice & Empowerment, Government of India. Haettu <https://www.mea.gov.in/books-writings-of-ambedkar.htm>.

Ambedkar, B. R. [1946b] 1970. *Who Were the Shudras?: How they came to be the Fourth Varna in the Indo-Aryan Society*. Bombay: Thackers.

Ambedkar, B. R. [1948] 2014. *The Untouchables: Who Were They and Why They Became Untouchables?* Dr. Babasaheb Ambedkar: Writings and Speeches Volume 7 (BAWS). Dr. Ambedkar Foundation. Ministry

of Social Justice & Empowerment, Government of India. Haettu <https://www.mea.gov.in/books-writings-of-ambedkar.htm>.

Ambedkar, B. R. & Rodrigues, V. (2007). *The Essential Writings of B. R. Ambedkar* (4th impr. ed.). New Delhi; Oxford: Oxford University Press.

Ambedkar, B. R. [S.a.] 2014. *The Revolt of the Untouchables*. Dr. Babasaheb Ambedkar: Writings and Speeches Volume 5 (BAWS). Dr. Ambedkar Foundation. Ministry of Social Justice & Empowerment, Government of India. Haettu <https://www.mea.gov.in/books-writings-of-ambedkar.htm>.

Gandhi, M. K. & Parel, A. [1909] 1997. *Hind Swaraj and Other Writings*. Cambridge: New York: Cambridge University Press.

Gandhi, M. K. [1921] 1999. "The Great Sentinel". 412–417. *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, Volume 24 (CWMG). New Delhi, Publications Division Government of India, 1999. <https://www.gandhiashramsevagram.org/gandhi-literature/collected-works-of-mahatma-gandhi-volume-1-to-98.php>.

Gandhi, M. K. [1929] 1999. "Speech at All-India Suppressed Classes Conference, Lahore". 131–132. *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, Volume 48 (CWMG). New Delhi, Publications Division Government of India, 1999. <https://www.gandhiashramsevagram.org/gandhi-literature/collected-works-of-mahatma-gandhi-volume-1-to-98.php>.

Gandhi, M. K. [1931a] 1999. "Speech at Indian Majlis". 83–86. *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, Volume 54 (CWMG). New Delhi, Publications Division Government of India, 1999. <https://www.gandhiashramsevagram.org/gandhi-literature/collected-works-of-mahatma-gandhi-volume-1-to-98.php>.

Gandhi, M. K. [1931b] 1999. "Speech at Minorities Committee Meeting". 154–159. *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, Volume 54 (CWMG). New Delhi, Publications Division Government of India, 1999. <https://www.gandhiashramsevagram.org/gandhi-literature/collected-works-of-mahatma-gandhi-volume-1-to-98.php>.

Gandhi, M. K. [1932a] 1999. "Letter to Sir Samuel Hoare". 112–115. *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, Volume 55 (CWMG). New Delhi, Publications Division Government of India, 1999. <https://www.gandhiashramsevagram.org/gandhi-literature/collected-works-of-mahatma-gandhi-volume-1-to-98.php>.

Gandhi, M. K. [1932b] 1999. "Letter to Ramsay MacDonald". 347–348. *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, Volume 56 (CWMG). New Delhi, Publications Division Government of India, 1999. Haettu <https://www.gandhiashramsevagram.org/gandhi-literature/collected-works-of-mahatma-gandhi-volume-1-to-98.php>.

Gandhi, M. K. (1936). "Dr. Ambedkar's Indictment". *Harijan*, 18.7.1936. Vol. 4(23). Gandhi Heritage Portal. Haettu <https://www.gandhiheritageportal.org/journals-by-gandhiji>. Vierailltu 4.3.2019.

Gandhi, M. K. [1946] 1999. "Independence". 325–327. *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, Volume 91 (CWMG). New Delhi, Publications Division Government of India, 1999. Haettu <https://www.gandhiashramsevagram.org/gandhi-literature/collected-works-of-mahatma-gandhi-volume-1-to-98.php>.

Nehru, J. (1942). *Toward Freedom: The Autobiography of Jawaharlal Nehru*. New York.

Asiakirjalähteet

Article 17 of the Constitution of India, 1950. Constituent Assembly Debates. Centre for Law and Policy Research, 2017. Haettu https://cadindia.clpr.org.in/constitution_of_india/fundamental_rights/articles/Article%2017. Vierailtu 5.4.2019.

Ilbert, C. (1911). The Indian Councils Act, 1909. *Journal of the Society of Comparative Legislation*, 11(2), pp. 243–254. Haettu https://helka.finna.fi/PrimoRecord/pci.jstor_archive_4752520. Vierailtu 1.3.2019.

The Montagu-Chelmsford Report. (1918). *The Round Table*, 8(32), pp. 778–802. Haettu <https://helka.finna.fi/PrimoRecord/pci.tayfranc10.1080%2F00358531809412568>. Vierailtu 2.3.2019.

The Prohibition of Employment as Manual Scavengers and Their Rehabilitation Act, 2013. No. 25 of 2013. Ministry of Law and Justice, Government of India. Haettu <http://ncsk.nic.in/sites/default/files/manualsca-act19913635738516382444610.pdf>. Vierailtu 20.10.2018.

Scheduled Castes and Scheduled Tribes (Prevention of Atrocities) Act, 1989. Parliament of India. Haettu <https://tribal.nic.in/actRules/SCSTpoaact1989.pdf>. Vierailtu 18.10.2018.

Scheduled Castes Population – Census 2011. Office of the Registrar General & Census Commissioner, India. Ministry of Home Affairs, Government of India. Haettu <https://www.census2011.co.in/scheduled-castes.php>. Vierailtu 26.10.2018.

Tutkimuskirjallisuus

Aktor, M. (2008). *Ritualisation and Segregation: The Untouchability Complex in Indian Dharma Literature with Special Reference to Parāśarasmṛti and Parāśaramādhavīya*. Torino: Corpus Iuris Sanscriticum.

Bajpai, V. (2017). “The Continuing Debate on the ‘Annihilation of Caste’: Understanding Tensions Between Ambedkarites and Communists”. *Social Change*, 47(2), 171–188.

Bhabha, H. K. (1995). *The Location of Culture* (Repr. ed.). London: Routledge.

Brown, J. M. (1989). *Gandhi: Prisoner of Hope*. New Haven: Yale University Press.

Charsley, S. (1996). “‘Untouchable’: What is in a name?”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2(1), 1–23.

Chatterjee, P. (1993). *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton (N.J.): Princeton University Press.

Dirks, N. B. (2001). *Castes of Mind: Colonialism and the Making of the Modern India*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Dumont, L. [1966] 1980. *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications* (Complete rev. English ed.). Chicago: Chicago University Press.

Elangovan, A. (2016). Constitutionalism, political exclusion, and implications for Indian constitutional history: the case of Montagu Chelmsford reforms (1919). *South Asian History and Culture*, 7(3), 271–288.

Fanon, F. & Sartre, J. (1970). *Sorron yöstä*. Suomentanut Hilkka Mäki. Porvoo: WSOY.

- Foucault, M. [1976] 1998. *Seksuaalisuuden historia: Tiedontahto, nautintojen käyttö, huoli itsestä*. Suomentanut Kaisa Sivenius. Helsinki: Gaudeamus.
- Gidla, S. (2017). *Ants Among Elephants: An Untouchable Family and the Making of Modern India*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Gramsci, A. & Forgacs, D. (1988). *A Gramsci Reader: Selected Writings 1916–1935*. London: Lawrence and Wishart.
- Guha, R. (2010). “Gandhi’s Ambedkar”. Teoksessa Mohapatra & Singh (2010). *Indian Political Thought: A Reader*. London; New York: Routledge. 33–38.
- Hardtmann, E. (2010). *The Dalit Movement in India: Local Practices, Global Connections*. New Delhi: Oxford University Press.
- Hiddleston, J. (2009). *Understanding Postcolonialism*. Stocksfield: Acumen.
- International Dalit Solidarity Network. (2019). Verkkosivu. Haettu <https://idsn.org/>. Vierailtu 29.3.2019.
- Jaffrelot, C. (2003). *India's Silent Revolution: The Rise of the Lower Castes in North India*. London: Hurst.
- Jodhka, S. S. (2015). *Caste in Contemporary India*. New Delhi: Routledge.
- Krishna, S. (2015). ”A postcolonial racial/spatial order: Gandhi, Ambedkar, and the construction of the international”. Teoksessa Anievas, A., Manchanda, N. & Shilliam, R. (2015). *Race and racism in international relations: Confronting the global colour line*. Milton Park, Abingdon, Oxon ; New York, NY: Routledge. 139–156.
- Kulke, H. & Rothermund, D. (2004). *A History of India*. (4th edition). Routledge. Taylor & Francis e-Library.
- Kuortti, J., Lehtonen, M. & Löytty, O. (2007). *Kolonialismin jäljet: Keskustat, periferiat ja Suomi*. Helsinki: Gaudeamus.
- Kuortti, J. & Nyman, J. (2007). *Reconstructing Hybridity: Post-Colonial Studies in Transition*. Amsterdam: Rodopi.
- Majumdar, R. (2010). *Writing Postcolonial History*. London; New York: Bloomsbury Academic.
- Malkavaara, M. (2012). ”Dalit-teologia 2000-luvulla”. *Lähetysteologinen Aikakauskirja – Journal of Mission Theology Volume 15* (2012). Helsinki. Lähetysteologinen instituutti. 84–121.
- Malkavaara, M. (1999). *Intialainen dalit-teologia: Vapautuksen teologiaa ja ihmisoikeuskamppailua*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.
- Mantena, K. (2012). On Gandhi’s Critique of the State: Sources, Contexts, Conjunctures. *Modern Intellectual History*, 9(3), 535–563.
- Marx, K. & Engels, F. [1852] 2001. *The 18th Brumaire of Louis Bonaparte*. London: Electric Book Co.
- Mendelsohn, O. & Vicziany, M. (1998). *The Untouchables: Subordination, Poverty, and the State in Modern India*. Cambridge, U.K.; New York, NY, USA: Cambridge University Press.
- Menon, D. M. (2010). “The blindness of insight: why communalism in India is about caste”. Teoksessa Mohapatra & Singh (2010). *Indian Political Thought: A Reader*. London; New York: Routledge. 123–135.
- Mohapatra, S. & Singh, A. (2010). *Indian Political Thought: A Reader*. London; New York: Routledge.

- Mondal, A. (2001). "Gandhi, Utopianism and the Construction of Colonial Difference". *Interventions*, 3(3), pp. 419–438.
- Moon, V. & Omvedt, G. (2000). *Growing up Untouchable in India: A Dalit Autobiography*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.
- Mukherjee, M. (2010). *India in the Shadows of Empire: A Legal and Political History, 1774-1950*. New Delhi: Oxford University Press.
- Nanda, M. (2001). "A 'Broken People' defend science: Reconstructing the Deweyan Buddha of India's dalits." *Social Epistemology*, 15(4), pp. 335–365.
- Nanda, M. (2010). "Scientific temper: Arguments for an Indian Enlightenment". Teoksessa Mohapatra & Singh (2010). *Indian Political Thought: A Reader*. London; New York: Routledge. 175–186.
- Nandy, A. (1988). *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism*. New Delhi: Oxford University Press.
- O'Flaherty, W. D. (1981). *The Rig Veda: An Anthology: One Hundred and Eight Hymns*. Harmondsworth: Penguin.
- Omvedt, G. (2003). *Buddhism in India: Challenging Brahmanism and Caste*. New Delhi; Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Omvedt, G. (2010). "Caste in the Census". *Social Change*, 40(4), 405–414.
- Rao, A. (2009). *The Caste Question: Dalits and the Politics of Modern India*. Berkeley: University of California Press.
- Rao, A. (2005). *Gender & Caste*. London; New York: New York: Zed Books; Distributed in the USA exclusively by Palgrave Macmillan.
- Roy, A. (2016). "The Doctor and the Saint". Esipuhe teoksessa Ambedkar, B. R. & Anand, S. [1936] 2016. *Annihilation of Caste. The Annotated Critical Edition*. London; New York. Verso. 15–179.
- Robb, P. (2002). *A History of India*. Basingstoke: Palgrave.
- Sahota, B. (2006). "Gandhi In His Time And Ours". Review. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 26(2), p. 333–337.
- Sathaye, A. A. (2015). *Crossing the Lines of Caste: Viśvāmitra and the Construction of Brahmin Power in Hindu Mythology*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Seymour, S. (2006). Resistance. *Anthropological Theory*, 6(3), pp. 303–321.
- Sharma, R. S. (2009). *Rethinking India's Past*. New Delhi; Oxford; New York: Oxford University Press.
- Singh, H. (2014). *Recasting Caste: From the Sacred to the Profane*. New Delhi: SAGE Publications.
- Srinivas, M. N. [1963] 1998. *Social Change in Modern India*. Hyderabad: Orient Longman.
- Staal, F. (1996). *Ritual and mantras: Rules without meaning*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Stein, B. & Arnold, D. (2010). *A History of India* (2nd ed.). Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Uuksulainen, R. (2013). *Mothering Rituals: A Study on Low Caste Women in Kolkata*. Väitöskirja. Teologinen tiedekunta. Helsingin yliopisto.

van der Veer, P. (2015). “Communalism”. Teoksessa Wright, J. D. (2015). *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences* (Second edition.). Amsterdam: Elsevier.

Von Tunzelmann, A. (2007). *Indian Summer: The Secret History of the End of an Empire*. London; New York: Simon & Schuster.

Zelliot, E. (2008). “Understanding Dr. B. R. Ambedkar”. *Religion Compass*, 2(5), 804–818.

Zelliot, E. (2010). “India's Dalits: Racism and Contemporary Change”. *Global Dialogue*, 12(2), 1–9.

Painamaton tutkimuskirjallisuus

Harvilahti, D. K. (2016). *Inklusiivista politiikkaa ja subversiivista teatteria: Adiman kulttuurikeskus Etelä-Intian Karnatakassa*. Sosiaali- ja kulttuuriantropologian pro gradu -tutkielma. Valtiotieteellinen tiedekunta. Helsingin yliopisto.